MÉTIS

As astúcias da inteligência

Marcel DÉTIENNE
Jean-Pierre VERNANT

ODYSSEUS

Jean-Pierre Vernant (1914-2007), historiador e antropólogo francês, especialista na Grécia antiga, particularmente na mitologia grega, foi professor honorário do *Collège de France*. Foi galardoado com a medalha de ouro do CNRS ("Centro Nacional de Pesquisa Científica") e recebeu o título de Doutor *Honoris Causa* pela Universidade de Creta. É autor de *Mito e pensamento entre os gregos* e *Mito e tragédia na Grécia antiga* (com Vidal-Naquet), entre outros.

Marcel Detienne (nascido em 1935) é um historiador belga e especialista no estudo da Grécia antiga. Foi diretor da *École pratique des hautes études*, onde ensinou até 1998, e fundador do *Centre de recherche comparées sur les sociétés anciennes*, em Paris. Atualmente é professor do Departamento de Clássicas da *The Johns Hopkins University*, Bélgica. É autor de *Os mestres da verdade na Grécia arcaica* e *Dioniso a céu aberto*, entre outros.

Imagem da capa:
Nascimento de Atena. Anfora ateniense, circa 550 a.C.
Louvre, Paris

Marcel Détienne
Jean Pierre Vernant

Métis

As astúcias da inteligência

Tradução:
Filomena Hirata

2008

ODYSSEUS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Detienne, Marcel
Métis – As astúcias da inteligência / Marcel Detienne, Jean Pierre Vernant ; tradução Filomena Hirata. – São Paulo : Odysseus Editora, 2008.

Título original: *Les ruses de l'intelligence : la mètis des Grecs.*
Bibliografia.

1. Filosofia antiga 2. Grécia Antiga - Vida intelectual 3. Raciocínio I. Vernant, Jean Pierre. II. Título.

08-05933 CDD-938

Índices para catálogo sistemático:
1. Grécia Antiga : Civilização 938
2. Grécia Antiga : História social 938

Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs / Marcel Détienne & Jean Pierre Vernant
© 1974 Flammarion

Todos os direitos desta edição reservados à:
© 2008 Odysseus Editora Ltda.

Editor responsável: Stylianos Tsirakis

Tradução: Filomena Hirata
Revisão: Marcel Cezar Pizzorusso

Projeto gráfico e diagramação: Odysseus Editora
Capa: Douglas Barzon / Stylianos Tsirakis

Odysseus Editora Ltda.
R. dos Macunis, 495 – CEP 05444-001 – Tel./fax: (11) 3816-0835
editora@odysseus.com.br – www.odysseus.com.br

ISBN: 978-85-7876-000-7

Edição: 1
Ano: 2008

SUMÁRIO

Introdução 9

Primeira parte Os jogos da astúcia

I A corrida de Antíloco 17

II A raposa e o polvo 31

Segunda parte A conquista do poder

III Os combates de Zeus 57

IV A união com Métis e a realeza do céu 97

Terceira parte Nas origens do mundo

V A *métis* órfica e a sépia de Tétis 121

Quarta parte Os saberes divinos: Atena, Hefesto

VI O olho de bronze 159

VII O freio insone 167

VIII A gralha marinha 191

IX Os pés de Hefesto 229

Quinta parte Conclusão

X O círculo e o liame 247

Para Jeannie e para Lida

INTRODUÇÃO

Como se retorna, ao termo de uma viagem, ao caminho percorrido, assim também quando se termina um livro é que se pode, à guisa de introdução, refletir sobre o trabalho acabado e tentar definir o que foi feito. Enquanto a pesquisa está em curso, ela nos empurra de um lado a outro, sem que possamos discernir ao certo por que via ela nos leva, nem aonde ela nos conduz. Nossas pesquisas sobre a *métis*, cortadas por certas pausas, prolongaram-se por uma dezena de anos[1]. De todas as surpresas que elas nos reservaram, a menor não foi ver o horizonte do nosso estudo estender-se aos poucos e à medida que avançávamos. Quando nos acreditávamos no ponto de terminar, as fronteiras do domínio que pretendíamos explorar recuavam diante de nós. Se há uma constatação que nos parece hoje segura, é que o terreno cuja descoberta empreendemos – os helenistas tendo-o ignorado até então, por não se terem interrogado sobre o lugar da *métis* na civilização grega[2] – esse terreno comporta vastas zonas virgens que serão objeto de próximas investigações. Nosso livro não cobre, portanto, longe disso, todo o campo da *métis*. Para tomar apenas dois exemplos de prolongamentos necessários – o primeiro visando ao conjunto das habilidades artesanais cujo patrono legendário é Dédalo, o segundo às formas de inteligência astuciosa próprias de certas potências divinas – citaremos apenas a obra que Françoise Frontisi já consagrou a Dédalo e as pesquisas feitas por Laurence Lyotard-Kahn sobre a personagem de Hermes.

[1] Um de nós já havia mostrado em 1957 a importância da *métis* para analisar o pensamento técnico: J. P. Vernant, "Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs", *Revue d'Histoire des Sciences*, 1957, p. 205-225, retomado em *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, II, 1974, p. 44-64.

[2] Uma exceção: Carlo Diano, *Forma ed Evento. Principi per uma interpretazione del mondo greco*, Vicenza, 1967, que, em uma leitura fenomenológica do pensamento grego, reconhece de passagem, através da oposição entre Ulisses e Aquiles, certos traços da *métis* (p. 56 sq)

Mas o leitor tem o direito de nos fazer várias perguntas: qual é esse domínio de que falamos como de uma terra não cultivada, onde o situar na sociedade e na cultura gregas, por quais vias o atingir, enfim, qual é precisamente o objeto do nosso livro e de quais disciplinas depende o procedimento? Por diversas ordens de razões, a resposta não poderia ser nem simples, nem fácil. Em primeiro lugar, a realidade que nos esforçamos por cercar se projeta sobre uma pluralidade de planos, tão distintos um do outro que podem ser uma teogonia ou um mito de soberania, as metamorfoses de uma divindade aquática, os saberes da Atena e de Hefesto, de Hermes ou de Afrodite, de Zeus e de Prometeu, uma armadilha para a caça, uma rede de pesca, a arte do cesteiro, do tecelão, do carpinteiro, o domínio do navegador, o faro do político, o olho clínico do médico, as artimanhas de uma personagem malandra como Ulisses, as viradas da raposa e o polimorfismo do polvo, o jogo dos enigmas e das adivinhações, o ilusionismo retórico dos sofistas. Nossa pesquisa atravessa, portanto, o universo cultural dos gregos em toda sua extensão, desde as suas mais antigas tradições técnicas até a organização de seu panteão. Ela opera em todos os níveis, o percurso em suas múltiplas dimensões, deslocando-se continuamente de um setor a outro para aí reconhecer, por meio dos documentos em aparência inteiramente heterogêneos, uma mesma postura de espírito, um mesmo modelo quanto à maneira por que os gregos se representaram um certo tipo de inteligência comprometida com a prática, confrontada por obstáculos que é preciso dominar sendo astuto, para obter êxito nos domínios mais diversos da ação. Segundo o caso e os momentos, devíamos então variar nossos métodos de abordagem, conjugar perspectivas e pontos de vista diferentes. Nosso trabalho é, em certos aspectos, um estudo de vocabulário, uma análise do campo semântico da *métis*, de sua coerência, de sua espantosa estabilidade ao longo do helenismo. Ele toca em outros pontos na história das técnicas e da inteligência aplicada tal qual ela se manifesta na habilidade do artesão; ele comporta capítulos inteiros de análise mitológica e de decifração das estruturas do panteão. Ele faz parte, enfim, da psicologia histórica porque procura atingir, em todas as etapas da cultura grega e nos diversos tipos de obras onde ela se encontra comprometida uma grande categoria de espírito, ligada a condições de lugar e de tempo; procura precisar seu modo de organização e de ação, a série de procedimentos segundo os quais ela opera, as regras lógicas implíci-

tas a que ela obedece. Dizemos bem uma categoria mental, não uma noção. Não fazemos, não podíamos fazer uma história das idéias. Pois as formas de inteligência astuciosa, de astúcia adaptada e eficaz que os gregos colocaram nas obras em largos setores de sua vida social e espiritual, que eles altamente valorizaram no seu sistema religioso e cuja configuração tentamos restituir, à maneira dos arqueólogos, jamais foram o objeto de uma formulação explícita, de uma análise em termos de conceito, de uma exposição seguida de ordem teórica. Não há tratados sobre a *métis*, como há tratados lógicos, nem sistemas filosóficos construídos sobre os princípios da inteligência astuciosa. A presença da *métis*, no seio do universo mental dos gregos, pode bem ser decifrada em um jogo das práticas sociais e intelectuais, onde sua influência se manifesta de forma às vezes obsessiva. Ela não é dada em um texto que entregaria de cara os fundamentos e as molas.

Tocamos aqui na segunda ordem de razões que fazem a dificuldade de nosso empreendimento e, acreditamos, seu interesse. Tão vasto seja o domínio em que se exerce a *métis*, tão importante sua posição no sistema dos valores, ela não se manifesta abertamente pelo que ela é, ela não se mostra ao grande dia do pensamento abertamente, na clareza de um escrito sábio que se proporia a defini-la. Ela aparece sempre mais ou menos "nos vãos", imersa numa prática que não se preocupa, em nenhum momento, mesmo quando ela a utiliza, em explicitar sua natureza, nem em justificar seu procedimento. Nesse sentido, os helenistas modernos, desconhecendo seu papel, seu impacto e até sua existência, permanecem fiéis a uma certa imagem que o pensamento grego deu dela mesma e onde a *métis* faz estranhamente figura ausente. A *métis* é uma forma de pensamento, um modo de conhecer; ela implica um conjunto complexo, mas muito coerente, de atitudes mentais, de comportamentos intelectuais que combinam o faro, a sagacidade, a previsão, a sutileza de espírito, o fingimento, o desembaraço, a atenção vigilante, o senso de oportunidade, habilidades diversas, uma experiência longamente adquirida; ela se aplica a realidades fugazes, móveis, desconcertantes e ambíguas, que não se prestam nem à medida precisa, nem ao cálculo exato, nem ao raciocínio rigoroso. Ora, num quadro do pensamento e do saber que esses profissionais da inteligência, que são os filósofos, erigiram, todas as qualidades de espírito de que é feita a *métis*, a habilidade da mão, a destreza, os estratagemas, são mais freqüente-

mente lançadas à sombra, apagadas do domínio do conhecimento verdadeiro e levadas, segundo os casos, ao nível da rotina, da inspiração arriscada, da opinião inconstante ou do puro e simples charlatanismo. Pesquisar sobre a inteligência grega lá onde, tomando-se a si mesma como objeto, ela disserta sabiamente sobre sua própria natureza, é, portanto, renunciar de antemão a descobrir aí a *métis*. É preciso persegui-la algures, nos setores que o filósofo destina normalmente ao silêncio, ou de que ele fala de modo irônico, ou no tom da polêmica, para melhor avaliar, por um efeito de contraste, a maneira de raciocinar e de compreender o que é habitual em seu ofício.

Certamente estas afirmações deveriam ser atenuadas. A posição de Aristóteles não é, nesse ponto, idêntica à de Platão. Para o filósofo da Academia, a destreza (*eukhéreia*), a segurança do golpe de vista (*eustokhía*), a penetração de espírito (*ankhínoia*), em obra nos empreendimentos em que a *métis* se esforça, tateando e por conjectura, para atingir o objetivo visado, pertencem a um modo de conhecimento exterior à *epistéme*, ao saber, estranho à verdade. Contrariamente, em Aristóteles, a "prudência" ao menos retém, na sua orientação e suas abordagens, muitos traços da *métis*. Pode-se mesmo perguntar se Platão não opera no campo da *métis* como uma clivagem, conservando das habilidades artesanais tudo aquilo que, pelo emprego de instrumentos de medida, pode integrar um conhecimento do tipo matemático e fornecer ao filósofo o modelo de uma "demiurgia" que produz no seio do devir, a partir das Formas, uma obra real, estável e organizada tanto quanto possível.

Enfim e sobretudo, faltaria retomar, na perspectiva que indicamos, o estudo da contribuição dos sofistas que ocupam, na dobradiça da *métis* tradicional e da nova inteligência do filósofo, uma posição decisiva. Todavia, para o essencial, permanece verdadeiro que o escrito e o ensinamento tradicional filosóficos, tais quais se desenvolvem no século IV, marcam uma ruptura com um tipo de inteligência que, mantendo-se em vastos setores: a política, a medicina, as habilidades artesanais, não aparece menos descentrada, desvalorizada, em relação ao que constitui, a partir de então, o centro da ciência helênica.

O universo intelectual do filósofo grego, contrariamente ao dos pensadores chineses ou indianos, supõe uma dicotomia radical entre ser e vir a ser, o inteligível e o sensível. Ele não põe somente em jogo uma série de oposições entre termos antitéticos. Agrupadas em duplas, estas noções contrastadas

ajustam-se umas às outras para formar um sistema completo de antinomias que definem dois planos de realidade, excluindo-se mutuamente: de um lado, o domínio do ser, do um, do imóvel, do limite, do saber reto e fixo; de outro, o domínio do devir, do múltiplo, do instável, do ilimitado, da opinião enviesada e flutuante. Nesse quadro de pensamento, a *métis* já não pode ter lugar: o que a caracteriza é precisamente operar por um contínuo jogo de balança de ida e vinda entre pólos opostos; ela vira, em seu contrário, termos que não estão ainda definidos como conceitos estáveis e delimitados, exclusivos uns dos outros, mas se apresentam como Potências em situação de confronto e que, seguindo o andamento da prova, onde elas se combatem, encontram-se ora vitoriosas em uma posição, ora vencidas na posição inversa. Como pertence às mesmas divindades, senhoras dos liames, manterem-se sem cessar vigilantes, para não serem atadas por sua vez, o indivíduo dotado de *métis*, seja deus ou homem, quando é confrontado com uma realidade múltipla, mutável, cujo poder ilimitado de polimorfismo torna quase inapreensível, só pode dominá-la, isto é, cercá-la no limite de uma forma única e fixa, sobre a qual ele a capturou, mostrando-se mais múltiplo, mais móvel, mais polivalente ainda que seu adversário. Da mesma maneira, para atingir diretamente seu objetivo, para seguir sem desviar da rota por meio de um mundo flutuante, oscilando sem cessar de um lado a outro, é preciso que ele mesmo proceda enviesando, tornando-se a inteligência suficientemente artificiosa e flexível para ceder em todos os sentidos, o procedimento bastante "curvo" para abrir-se em todas as direções ao mesmo tempo; ou, para empregar o termo grego, pode-se dizer que cabe ao *ankylométes*, àquele que dispõe de uma *métis* curva, combinar com a máxima retidão a via que leva o projeto à sua realização efetiva.

É uma gama variada de operações pelas quais a inteligência, para entrar em contato com seu objeto, coloca-se diante dele numa relação de rivalidade, feita ao mesmo tempo de conivência e de oposição, que tentamos cercar em todos os níveis e sob todas as formas onde pensávamos poder apreendê-la.

Nesta pesquisa sobre as astúcias da inteligência, detivemo-nos exclusivamente nos fatos gregos. Como é natural, já que diz respeito a uma categoria mental tão profundamente enraizada no pensamento religioso, consagramos a maior parte das nossas análises para estabelecer o lugar, as funções, os meios de ação de Métis no mito, e para pôr à luz a rigorosa partilha de suas múltiplas

competências entre as diversas potências divinas. Métis permite colocar alguns problemas gerais de organização do panteão. Alguns deuses têm a *métis*, outros não. Em que eles fazem contraste e, agrupando os primeiros em uma mesma categoria, o que os distingue, todavia, uns dos outros? Em que a *métis* de Crono ou do Titã Prometeu se opõe à de Zeus Olímpio, soberano do universo? Onde está a linha de corte entre a *métis* de Atena e aquela, vizinha, de Hefesto, ou de Hermes e de Afrodite? Por que a ciência oracular de Têmis e de Apolo como as magias de Dioniso se situam fora do campo da *métis*? É para o essencial a partir e acerca de Atena, filha de Métis, representando esta potência divina no mundo organizado dos deuses olímpios, que nós, nesta obra, conduzimos esta parte de nossas investigações. Assim orientadas, elas não podiam deixar de desembocar nos problemas que transbordam do domínio grego e, conseqüentemente, do quadro que tínhamos fixado. A personagem de Métis, seu papel nos mitos de soberania e, entre os órficos, nos mitos cosmogônicos, chama a comparação com as tradições míticas do Oriente Próximo, especialmente com as narrativas onde o deus sumério Enki-Ea aparece como senhor das águas, inventor das técnicas, depositário de um saber pleno de astúcia. Mais geralmente, a *métis* grega põe o problema da posição que ocupa, na economia dos mitos de um grande número de povos, a personagem do tipo "enganador", aquela que os antropólogos anglo-saxões concordam em designar com o nome de *trickster*, a que engana. Sem abordar abertamente estas questões, nosso livro põe, nesse plano, no arquivo dos estudos comparativos, uma documentação largamente inédita. Mas, não limitando nossa pesquisa à posição da Métis no mito, ao papel que lhe é designado, interrogando-nos sobre a forma particular de inteligência que ela representa, sobre esses meios de ação, sobre os procedimentos que ela emprega para realizar seus fins, talvez tenhamos contribuído para orientar o comparatismo a uma nova via. O programa que, ao termo deste trabalho, seríamos tentados a propor, é o confronto de modelos operatórios que, no pensamento religioso, presidem à lógica da inteligência astuciosa, que dão conta miticamente de seus sucessos, e que, no caso grego, pareceram-nos traduzir-se sob a forma da virada, do liame e do círculo.

Primeira parte

OS JOGOS DA ASTÚCIA

I

A corrida de Antíloco

No plano do vocabulário, *métis* designa, como substantivo comum, uma forma particular de inteligência, uma prudência avisada; como nome próprio, uma divindade feminina, filha de Oceano. A deusa Métis, personagem que se poderia crer muito insignificante, parece confinada nos papéis de comparsa. Primeira esposa de Zeus, tão logo se encontra grávida de Atena, é engolida pelo marido. Relegando-a nas profundezas de seu ventre, o rei dos deuses põe fim brutalmente à sua carreira mitológica. Todavia, nas teogonias atribuídas a Orfeu, Métis figura no primeiro plano e aparece, na origem do mundo, como uma grande divindade primordial.

No que diz respeito ao substantivo comum, o filólogo alemão Wilamowitz[3] parecia ter fixado sua sorte quando anotava, na margem de uma de suas obras, que após uma fortuna em suma totalmente reduzida à epopéia homérica, *métis* tinha sobrevivido apenas na qualidade de simples reminiscência poética. Foi Henri Jeanmaire que reabriu o debate e retomou a pesquisa com mais rigor. De seu estudo sobre *La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus*[4], pode-se reter dupla conclusão. Em primeiro lugar, a capacidade inteligente que *métis* designa se exerce sobre os planos mais diversos, mas sempre onde o acento é posto sobre a eficácia prática, a procura do êxito em um domínio da ação: múltiplas habilidades úteis à vida, domínio do artesão em seu ofício, habilidades mágicas, uso de filtros e de ervas, astúcias de guerra, enganos, fingimentos, desembaraços de todos os gêneros. Em segundo lugar, o termo *métis* se encontra associado a toda uma

[3] U. von Wilamowitz, *Die Heimkehr des Odysseus, Neue homerische Untersuchungen*, Berlin, 1927, p. 190, n. 1.

[4] H. Jeanmaire, "La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus", *Revue archéologique*, 1956, juil sept., p. 12-39.

série de palavras cujo conjunto forma um campo semântico muito vasto, bem delimitado e estruturado[5].

Na longa história da *métis* – ela se estende sobre mais de dez séculos até Opiano –começaremos interrogando nossa primeira testemunha: Homero.

O texto de Homero mais apropriado para revelar a natureza da *métis* está no canto XXIII da *Ilíada*, no episódio dos Jogos. Tudo está pronto para a corrida de carros. O velho Nestor, modelo do sábio, do conselheiro experto em *mêtis*[6], dá a seu filho Antíloco suas recomendações[7]. O garoto é ainda bem jovem, mas Zeus e Posídon ensinaram-lhe "todas as maneiras de lidar com os cavalos"[8]. Por azar, seus cavalos não são muito rápidos; seus concorrentes são mais favorecidos. O jovem parece dirigir-se para uma derrota. Como poderia vencer seus adversários que dispõem de cavalos mais rápidos, enquanto ele conduz animais menos rápidos[9]? É nesse contexto que entra em questão a *métis*. Desfavorecido pelos cavalos, Antíloco, como verdadeiro filho de seu pai[10], tem no seu bolso mais trunfos de *métis* que podem imaginar seus concorrentes. "Cabe a ti, meu filho, diz-lhe, Nestor, pôr na cabeça uma *mêtin pantoíen* (múltipla) para não deixar escapar o prêmio". Segue, então, o trecho que canta os louvores à *métis*: "É pela *métis* mais do que pela força que vale o lenhador. É pela

[5] Será suficiente assinalar alguns dos termos mais importantes que encontramos associados à *métis*: *dólos* e *métis* (*Od.*, iii, 119-123); *dolómetis* (*Il.* I, 540; *Od.*, i, 300; iii, 198); *polýmetis* e *dolíe tékhne* (*H. H. Hermes*, 76; *Od.*, iv, 455); *ankylométes, dolíe tékhne, phrázesthai, krýptein, lókhos, dólos* (Hes., *Teog.*, 160-175); *phármaka metióenta* (*Od.*, iv, 227); *mêtin hyphaínein* (*Il.*, VII, 324; *Od.*, iv, 678); *métis e kérde* (*Il.*, X, 223-225; XXIII, 322; 515; *Od.* xiii, 299 e 303); *polýmetis e kerdaleóphron* (*Il.*, IV, 339 e 349); *ankylométis e haimýlai mekhanaí* (Hes., *Teog.*, 546-547; Ésq., *Prom.*, 206).

[6] Primeiro dos *médontes*, dos "regentes", Nestor dá sempre os melhores conselhos (cf. *IL.*, XIV, 107: *ameinona mêtin*): "precedendo todos os outros, ele começa a urdir os fios de seu projeto", *hyphaínein mêtin* (*Il.*,VII, 324). Nos versos 118-129 do canto iii da *Odisséia*, o elogio de Ulisses, cuja *métis* é inigualável, conduz Nestor a insistir sobre a comunidade de inteligência avisada que fundamenta sua simpatia recíproca.

[7] *Il.*, XXIII, 306 sq.

[8] *Il.*, XXIII, 307-308: *hipposýnas... pantoías*.

[9] Em 310-311, a oposição é claramente marcada entre "mais lentos" (*bárdistoi*) e "mais rápidos" (*aphártepoi*). Em 322, o adjetivo "menos bons" (*héssonas*) que qualifica *híppous* chama um correspondente "melhores" (*kréssonas*), que não está explícito.

[10] Antíloco não é desprovido de *métis*, o verso 305 insiste nisso: seu pai se aproxima dele e, para seu bem, aconselha-o, apesar de ele ser já tão sábio (*noéonti*). Três outras passagens fazem alusão a seu caráter avisado (440: *pepnysthai*; 586:*pepnyménos*; 683: *nóon*). Alhures, seu cocheiro se chama *Noêmon* (612).

métis que sobre o mar cor de vinho o piloto conduz o navio a despeito do vento. É pela *métis* que o cocheiro supera seu concorrente"[11]. No caso de Antíloco, sua *métis* de cocheiro sugere-lhe uma manobra mais ou menos fraudulenta que lhe vai permitir mudar uma situação desfavorável e triunfar sobre o mais forte que ele – o que Nestor exprime nestes termos: "Quem conhece as vantagens (*kérde*), mesmo se conduz cavalos medíocres, vence[12]". Em que consistem as vantagens de Antíloco? Seguindo os conselhos do pai, o jovem aproveita-se de um brusco estreitamento da pista, desbarrancada pelas águas de uma tempestade, para empurrar seu carro obliquamente diante do de Menelau, com o risco de provocar uma colisão. A manobra surpreende o adversário que deve segurar os cavalos; aproveitando seu descontrole, Antíloco ganha a dianteira necessária para distanciar-se nas últimas cavalgadas[13].

1.

Por banal que o episódio possa parecer ele põe, todavia, à luz certas características essenciais da *métis*. E, de início, a oposição entre o emprego da força e o recurso à *métis*. Em toda situação de confronto ou de competição – estejamos nós nas garras de um homem, um animal ou uma força natural – o sucesso pode ser obtido por duas vias. Ou por uma superioridade de "força" no domínio onde a luta se desenrola, o mais forte vencendo; ou pela utilização de procedimentos de uma outra ordem, cujo efeito é precisamente falsear os resultados da prova e fazer triunfar aquele que, com certeza, era considerado derrotado (inferior). O êxito que a *métis* proporciona, reveste-se assim, de uma significação ambígua: conforme o contexto ele poderá suscitar reações contrárias. Ora se verá aí o produto de uma fraude, a regra do jogo não tendo sido respeitada. Ora ele provocará tanto mais admiração quanto terá surpreendido mais, o mais fraco tendo, contra toda a expectativa, encontrado em si recursos suficientes para pôr o mais forte à sua mercê. Por certos aspectos, a *métis* orienta-se para o lado da astúcia desleal, da mentira

[11] Como H. Jeanmaire, *art. cit.*, p. 22, cuja tradução nós seguimos aqui, preferimos não traduzir *métis*.

[12] *Il.*, XXIII, 322, *héssonas*, lit. "menos bons".

[13] Esta manobra – nós poderíamos dizer esta *mekhané* – é um tipo de "rabo de peixe" (cf. as observações de P. Chantraine e Goobe, *Homero, Ilíada*, XXIII, Paris, 1964, versos 419-424).

pérfida, da traição, armas desprezíveis das mulheres e dos covardes[14]. Mas, por outros, ela aparece mais preciosa que a força; ela é de certa forma a arma absoluta, a única que tem poder de assegurar, em toda circunstância e quaisquer que sejam as condições da luta, a vitória e a dominação do outro. Tão forte seja, com efeito, um homem ou um deus, vem sempre um momento em que ele encontra um mais forte que ele: só a superioridade em *métis* confere a uma supremacia este duplo caráter de permanência e de universalidade que faz dela verdadeiramente um poder soberano. Se Zeus é rei dos deuses, se ele vence em poder todas as outras divindades, mesmo unidas contra ele, é porque ele é por excelência um deus que tem *mêtis*[15]. Os mitos gregos que narram a conquista do poder pelo Cronida e a instituição de um reino definitivamente assegurado sublinham que a vitória no combate pela soberania devia ser obtida não pela força, mas por uma astúcia[16], graças à *métis*. *Krâtos* e *Bíe*, Dominação e Força brutal não enquadram o trono de Zeus – como os servos para sempre presos a seus passos – senão à medida que o poder do Olímpio ultrapasse a simples força e escape das vicissitudes do tempo. Zeus não se contentou em unir-se a Métis em primeiro casamento; engolindo-a, ele se fez inteiramente *métis*. Sábia precaução: depois de ter concebido Atena, Métis teria gerado, se Zeus não tivesse impedido o golpe, um filho mais forte que seu pai e que, por sua vez, tê-lo-ia destronado, como ele mesmo derrubara o seu. Mas doravante já não há *métis* possível fora de Zeus e contra ele. Nenhuma astúcia se trama no universo sem antes passar por seu espírito. A duração pela qual se desdobra a força do deus soberano já não comporta probabilidade. Nada que possa surpreendê-lo, enganar sua vigilância, contrariar seus desígnios. Alertado pela *métis*, que lhe é interior, de tudo que se prepara para ele de bom e de mau, Zeus já não conhece, entre o projeto e a realização, esta distância por onde surgem, na vida dos outros deuses e das criaturas mortais, as armadilhas do imprevisto.

[14] Cf. as "astúcias de mulher" (*gynaikoboúlous...métidas*) de Clitemnestra (Ésq. *Coéf.* 626).

[15] Zeus não é apenas *metíeta*, ele é também *méstor hýpatos* (*Il.*, VIII, 22; XVII, 339), Sua *métis* é a medida de todas as outras *métis*. (Cf. a expressão *Diì mêtin atálanton*, *Il.*, II, 169; 409; 636; X, 137).

[16] Ésq. *Prom.* 206-207; 213; 219; 440; Apolodoro, I, VI, 1; I, VI, 3; Nono, *Dionis.* I, 481 sq. Notar-se-á o papel de Métis na origem mesmo da carreira de Zeus: Apolodoro, I, II, 1; cf. Hes., *Teog.*, 471 e 496. Cf. infra, p. 61-124.

2.

O segundo traço que esclarece o episódio da *Ilíada* diz respeito ao horizonte temporal da *métis*. A ação da *métis* exerce-se sobre um terreno móvel, em uma situação incerta e ambígua: duas forças antagônicas se enfrentam; a cada momento as coisas podem mudar num sentido ou num outro. Nesse tempo adverso e instável do *agón*, a *métis* confere uma aquisição de que se seria desprovido sem ela: durante a prova, o homem que tem *métis*, mostra-se em relação ao concorrente ao mesmo tempo mais concentrado num presente, do qual nada lhe escapa, mais tenso em relação ao futuro, do qual ele antecipadamente maquinou diversos aspectos, enriquecido da experiência acumulada no passado. Esse estado de premeditação vigilante, de presença contínua nas ações em curso, o grego exprime pelas imagens de emboscada, de espreita, quando o homem em prontidão espia o adversário para atingir no momento escolhido. Ouçamos Nestor prevenir Antíloco dos perigos que ameaçam aquele que, muito seguro de sua força, deixa de se cuidar: "Um confia no seu carro e nos seus cavalos e tolamente faz uma curva muito larga, indo daqui, de lá... Um outro, que conduz cavalos menos rápidos, em contrapartida conhece mais uma vantagem, ele não abandona o limite dos olhos; ele faz a curva mais curta; ele não se esquece de segurar seus animais por meio das rédeas de couro; ele conduz sem fraquejar, o olho fixo naquele que o precede (*dokeúei*)[17]". *Dokeúein*, espiar, é um termo técnico de pesca, de caça, de guerra. O autor do *Escudo* hesiódico emprega-o para falar de um pescador agachado à espreita, pronto para jogar sobre o peixe a armadilha de sua larga rede[18]. Evocando o cão de caça perseguindo o javali, a *Ilíada* mostra-o preso aos passos do monstro, "apertando seus flancos, seu dorso, espiando todos os seus desvios[19]". O próprio Antíloco, durante o combate, sabe espiar o inimigo. Na luta, onde Heitor traz o terror e a morte, o jovem grego mantém-se afastado em emboscada: "ele espia Tóon; quando este faz meia volta, ele salta e fere-o[20]".

O homem que possui a *métis* está sempre prestes a saltar; ele age no tempo de um relâmpago. Isto não quer dizer que ele cede, como fazem co-

[17] *Il*..XXIII, 319-325.
[18] (Hés.) *Escudo*, 214-215.
[19] *Il*., VIII, 340.
[20] *Il*.,XIII, 545.

mumente os heróis homéricos, a um impulso súbito. Ao contrário, sua *métis* soube pacientemente esperar que se produzisse a ocasião esperada. Mesmo quando ela procede de um impulso brusco, a obra da *métis* situa-se nos antípodas da impulsividade. A *métis* é rápida, pronta como a ocasião que ela deve apreender no vôo, sem deixá-la passar. Mas ela não é nada menos que leve, *lepté*: munida do peso da experiência adquirida, ela é um pensamento denso, espesso, apertado –*pykiné*[21]; em vez de flutuar lá e cá ao sabor das circunstâncias, ela ancora profundamente o espírito no projeto que ela maquinou antes, graças a sua capacidade de prever, além do presente imediato, um pedaço mais ou menos espesso do futuro.

O texto da *Ilíada* contém a esse respeito indicações sugestivas. No momento decisivo da corrida, Antíloco diz a seus cavalos: "Correi o mais rápido possível. Eu me encarrego de encontrar o meio e a ocasião, se a rota se estreitar, de deslizar-me diante do Atrida, sem deixar passar o instante"[22]. Damos aqui a tradução de Mazon. O termo *kairós*, ocasião, não aparece na passagem; a idéia, no entanto, está presente, mas sob uma forma que se deve precisar e que o texto sublinha com insistência: trata-se de uma ocasião que, longe de surpreender Antíloco, oferece-lhe ao contrário o meio de realizar o plano que desde a partida ele concebeu. Precedendo o *kairós* tão rápido ele seja, é a *métis* que desempenha contra ele o efeito da surpresa; ela pode "apreender" a ocasião à medida que, não sendo "leve", ela soube prever a continuação dos acontecimentos e preparar-se de mais longe. Este domínio do *kairós* é um dos traços que definem a arte do cocheiro. Quando Píndaro celebra a destreza do auriga Nicômaco, conhecido pela habilidade em conduzir um carro, ele o glorifica por ter sabido "devolver aos cavalos todas as rédeas no bom momento (*katà kairón*)[23]. Desses dois cavalos divinos que compõem o equipamento invencível de Adrasto, um leva o nome de Areion, que marca sua excelência;

[21] Para citar apenas um exemplo, onde o contexto acusa de maneira divertida a idéia de pesado, de denso, que se encontra em *pykinós*, é preciso remeter à *Odisséia*, ix, 445, à astúcia que medita Ulisses para escapar da vingança do Ciclope. Agarrado ao ventre do carneiro mais forte, pendurado em sua lã, Ulisses passa diante de sua vítima: "o último a sair, meu carneiro avançava, pesado, com sua lã e meus pesados pensamentos, *kaì emoì pykinà phronéonti'*.

[22] *Il.*,XXIII, 415-416: *tekhnésomat edè noéso ...oudè me lesei.*

[23] Pind., *Istm.*, II, 22.

o outro se chama Kairós[24]: não basta ter os cavalos mais rápidos; é preciso saber empurrá-los no momento decisivo.

À saída da corrida onde sua *métis* triunfou, Antíloco percebe que ela não adquiriu ainda, por falta de idade, todo o peso e a consistência necessários. Menelau oprime-o com reprovações por suas manobras desleais, seu *dólos*[25]; ele toma os deuses como testemunhas prejuízo que sofreu; ele exige de Antíloco um procedimento de juramento. O jovem vê-se constrangido a confessar sua culpa. Reconhecendo seus erros, ele apela para a falta de reflexão da juventude, esta impulsividade que torna leve a *métis* do adolescente: "Não sabes o que são os excessos de um jovem? O espírito dele é pronto (*kraipnóteros*) e a *métis lepté*[26]". No desejo de vencer, faltou a Antíloco ponderação. Tomado pela astúcia que ele urdia, não discerniu, para além da vitória, as conseqüências de sua fraude. Sua malícia de rapaz não soube ver além da ponta do nariz. A experiência do velho dá-lhe uma visão mais extensa. O espírito, munido de todo o saber acumulado durante anos, pode explorar de antemão as vias múltiplas do futuro, pesar os prós e os contras, decidir com conhecimento de causa. No canto III da *Ilíada*, nessa virada da narrativa onde se pode crer que a razão vai triunfar e que um acordo vai pôr fim à guerra, Menelau exige em nome dos gregos, antes de concluir o pacto, que se faça vir ao lado de seus jovens filhos o velho Príamo: "O espírito do jovem sempre flutua como o vento (*eeréthontai*), quando um velho está com eles, ele vê aproximando o futuro do passado (*háma prósso kaì opisso leússei*), como é possível arranjar tudo da melhor forma simultaneamente para os dois partidos[27]. Aproximar o futuro

[24] Antímaco, fr. 32 Wyss, citado por Paus., VIII, 25, 9.

[25] *Il.*, XXIII, 585: uma astúcia que "ligou" (*pedêsai*) o carro de Menelau.

[26] *Il.*, XXIII, 590.

[27] *Il.*, III, 108-110. Por toda uma tradição, o jovem, por falta de *métis*, tem o espírito balançado ao sabor das circunstâncias, como o carro e o navio, na falta de um condutor prudente ou de um piloto avisado, erram daqui e de lá, conforme a vontade dos cavalos ou dos ventos. Para o homem, como para o piloto e o cocheiro, a *métis* implica, ao contrário, a continuidade de uma direção, uma linha de conduta escolhida antes e regularmente seguida. Para esta imagem do jovem entregue às mudanças, caracterizada pela leveza, pode-se citar Teógnis, 629, "a juventude e a inexperiência tornam leve (*epikouphízei*) o espírito do homem"; Platão, *Leis*. 929 c: Os caracteres dos jovens estão naturalmente sujeitos a mudar muitas vezes (*pollàs metabolás metabállein*) no curso de uma vida"; Teofrasto, apud Estobeu, *Ant.*, II, 11 (IV, 1, p. 340 Hense) : "É difícil fazer prognósticos sobre os jovens; é uma idade imprevisível (*astókhastos*), sempre mudando (*pollàs ékhousa metabolás*) e levado (*pheroméne*) de um lado a outro (*állote ep'állo*)".

do passado é precisamente o dom que, para a infelicidade dos aqueus, falta a seu rei. Tomado pela cólera, Agamêmnon "não é capaz de ver, aproximando o futuro do passado, como os aqueus poderão, perto de suas naus, combater sem danos[28]". Os troianos não são mais favorecidos. Na assembléia, Polidamas pode, em sua prudência[29], prodigalizá-los com sábios conselhos, implorar-lhes que examinem as coisas sob todos os aspectos, prever diante deles "o que vai acontecer". Ninguém o ouve; ele permanece o único capaz "de ver junto o futuro e o passado[30]". Todos os troianos adotam a opinião de Heitor que os chama para fazer a batalha fora dos muros. Opinião fatal; esquecido do passado, cego do futuro, o grande Heitor, tomado pela raiva e pelo combate, é apenas uma cabeça leve, inteiramente entregue às vicissitudes do acontecimento. Desnorteados por sua paixão, seu campo de visão estreito, os dois reis, em um e outro campo, conduzem-se como adolescentes irrefletidos. Eles são semelhantes a essas mulheres de que fala Safo que: "de alma versátil na sua leveza só pensam no presente"[31]. De resto, mesmo no homem de idade madura e de bom senso, o horizonte temporal permanece limitado: o futuro, para os mortais, é opaco como a noite. Oferecendo-se para partir em patrulha noturna nas linhas adversas, Diomedes pergunta ao companheiro: "Quando dois homens caminham juntos, se não é um, é o outro, em seu lugar, que vê a vantagem (*kérdos*) para pegar. Sozinho, pode-se ver também, mas a vista é mais curta e a *métis* mais leve[32]". É necessário ser velho, com toda a experiência de um Nestor, ou dotado de uma *métis* extraordinária como Ulisses, para que se seja capaz – segundo a fórmula que Tucídides aplica ao faro político de Temístocles – "de se fazer relativamente ao futuro a mais justa idéia sobre as perspectivas mais extensas e prever da melhor forma as vantagens e as inconveniências dissimuladas no invisível[33]".

Ainda é preciso acrescentar que esta excepcional *prométheia* ou *prónoia* – esta pré-visão no sentido próprio – não acontece nunca entre os humanos

[28] *Il.*, I, 343.
[29] *Il.*, XVIII, 249: *pepnyménos*.
[30] *Il.*, XVIII, 250.
[31] Safo, fr. 16, Loebel-Page, *Poet. Lesb.Fr.*
[32] *Il.*, X, 224-226: *brásson te nóos, leptè dè te métis* (226.)
[33] Tuc. I, 138, 3.

sem o seu contrário. Prometeu, aquele que reflete antes, tem um irmão gêmeo, seu duplo e seu contrário, Epimeteu, aquele que compreende depois[34]. Prometeu põe a serviço dos homens, a quem ele fornece, com o fogo, todos os artifícios de que necessitam, uma inteligência que pretende brincar de astúcia com Zeus e enganá-lo. Mas a *métis* do Titã termina por voltar-se contra ele; ele cai na armadilha que arma. Prometeu e Epimeteu formam duas faces de uma personagem única como a *prométheia* no homem não é senão o outro aspecto de sua ignorância radical do futuro.

3.

Há, enfim, um último traço que Homero empresta à *métis*. Ela não é una, nem unida, mas múltipla e diversa. Nestor qualifica-a *pantoíe*[35]. Ulisses é o herói *polýmetis* como é *polýtropos* e *polymékhanos*; ele é experto em astúcias variadas (*pantoíous dólous*)[36], *polymékhanos* no sentido em que jamais lhe faltam expedientes, *póroi*, para livrar-se de todo tipo de embaraço, *aporía*. Instruído por Atena e Hefesto, divinidades da *métis*, o artista possui da mesma forma uma *tékhne pantoíe*[37], uma arte de diversidade, um saber fazer tudo. O *polýmetis* tem igualmente o nome de *poikilómetis*[38], de *aiolómetis*[39]. O termo *poikílos* designa o desenho colorido de um tecido[40], a cintilação de uma arma[41], o pêlo manchado de um filhote de cervo[42], o dorso brilhante da serpente constelado de pinceladas sombrias[43]. Esta mistura de cores, este emaranhado de formas produz um efeito de brilho, de ondulação, um jogo de reflexos, que o grego

[34] Prometeu é *poikílos, aiolomêtis* (infra, n. 36, 37, 48), enquanto Epimeteu é *hamartínoos* (Hes. *Teog.*, 511). Nos *Trabalhos*, 85-86, Epimeteu é caracterizado pela incapacidade de refletir, de *phrázesthai*, que é um dos verbos da *métis*.

[35] *Il.*, XXIII, 314.

[36] *Il.*, III, 202.

[37] *Od.*, vi, 234.

[38] *Poikilométes* ou *poikilómetis* é o epíteto de Ulisses (*Il.*, XI, 482; *Od.*, iii, 163; XIII, 293), de Zeus (*H.H. Apolo*, 322), de Hermes (*H.H. Hermes*, 155). *Poikilóboulos* é uma variante: este epíteto qualifica Prometeu (Hes., *Teog.*, 521), Ulisses (*Ant. Plan.*, IV, 300,5), Hermes (*Orf. Hin.* 28, 3 Quandt).

[39] Afrodite é *aiolómetis* (Ésq., *Supl.*, 1037).

[40] *Il.*, VI, 289 e 294; Ateneu, 48 b.

[41] *Il.*, X, 75.

[42] *Tr. gr. fr.* 419 Adesp. N2.

[43] Pind., *Pít.*, 4, 249.

percebe como a vibração incessante da luz. Nesse sentido o *poikílos*, o colorido, está próximo do *aiólos*, que designa o movimento rápido[44]. Assim, a superfície mutante do fígado, ora fasta, ora nefasta[45], é nomeada *poikílos* como a felicidade, inconstante e móvel[46], como a divindade que, sem fim, vira e revira, de um lado, depois de outro, os destinos dos homens[47]. Platão associa o *poikílos* ao que não permanece jamais semelhante a si mesmo, *oudépote tautón*[48], da mesma forma que em outros textos ele o opõe ao que é simples, *haploûs*[49].

O colorido e a ondulação pertencem tão intimamente à natureza da *métis* que o epíteto *poikílos*, aplicado a um indivíduo, basta para designá-lo como um espírito astucioso, um esperto fértil em invenções (*poikilóboulos*), em artimanhas de todo tipo. Hesíodo chama Prometeu *poikílos* ao mesmo tempo em que *aiolómetis*[50]. Esopo observa, em uma fábula, que, se a pantera tem a pelagem matizada, a raposa é *poikílos* de espírito[51]. Aristófanes, n'*Os Cavaleiros*, previne um dos protagonistas contra um adversário especialmente perigoso: "O homem é *poikílos*, artificioso: ele encontra muito facilmente expedientes para livrar-se das dificuldades (*ek tôn amekhánon pórous eumékhanos porízein*)[52]".

Como dissemos, *aiólos* é um termo vizinho de *poikílos*. E. Benveniste ligou-o à raiz de *aión* (sânscrito ayú): de início, força de vida que se realiza na existência humana, depois, continuidade de vida, duração de vida, período de tempo[53]. Segundo a análise lingüística, a significação fundamental de *aiólos* é: rápida, móvel, mutante. L. Parmentier sustentou que *aiólos* tinha na epopéia o

[44] As afinidades de *aiólos* e de *poikílos* são muito claramente marcadas pelos escólios homéricos e pelos lexicógrafos; cf. H. J. Mette, s.v. *aiólos* no *Lexicon des frühgriechischen Epos*, (1955), p. 329.

[45] Ésq., *Prom.*, 495.

[46] Aristóteles, *Ét. Nic.*, I, 10, 1100 a 34.

[47] Eur., *Helena*, 711-712.

[48] Plat., *Rep.*, 568 d.

[49] Plat.,*Teeteto*, 146 d.

[50] Hes.,*Teog.*, 511 e Esq., *Prom.*, 310.

[51] Esopo,, *Fáb.*, 37 e 119.

[52] Aristóf., *Caval.* 758-759.

[53] E. Benveniste, "Expression indo-européene de l'éternité", *Bull. Sté Linguistique* 38, 1937, p. 107 sq. Outras etimologias foram propostas. Para E. Fraenkel, *Gnomon*, 22, 1950, p. 239, *aiólos* seria uma forma intensiva de , **(F)aiFólos*, *uel: wälzen, drehen, wenden. Atestado nas tabuinhas micênicas de Cnossos, *aiólos* deu lugar a inúmeras pesquisas: M. Lejeune, "Noms propres de boeufs à Cnossos", *Rev. Ét. Gr.*, 76, 1963, p.6-7; P. Chantraine, "Notes d'étymologie grecque", *Rev. Philol.*, 37, 1963, p. 15; H. Mühlenstein, "Le nom des deux Ajax", *Studi micenei ed egeo-anatolici*, II, Roma, 1967, p. 44-52.

sentido de colorido (*versicolor*), marcado de cores que se destacam umas sobre as outras[54]. Mas, se é exato que *aiólos* aplicado, por exemplo, ao cavalo de Aquiles, um baio com manchas brancas[55] no pé, designa a cor de seu pêlo, resta apenas que, para os lexicógrafos e os escoliastas que o glosaram[5654], o termo evoca de início a imagem de um movimento em turbilhão, de uma mudança incessante. A palavra designa, entre os objetos, escudos que giram cintilando[5755]; entre os animais, vermes[58], moscardos[59], vespas, um enxame de abelhas[60], todos os animais cuja massa pululante e inquieta não fica nunca em repouso; entre os homens, aqueles cujo espírito astuto sabe se virar em todos os sentidos. Píndaro chama Ulisses *"aiólos"*, trapaceiro ondulante[61]. *Aiolómetis, aiolóboulos* respondem a *poikilómetis, pokilóboulos*. Aquele, cuja astúcia o torna apto a fazer tudo (*panoûrgos*), que se mostra bastante astuto para descobrir a cada armadilha sua saída (*eúporos*), é, diz-nos Eustácio, um Éolo (*Aíolos*), um *Poikílos*[62].

Por que a *métis* aparece assim múltipla (*pantoíe*), colorida (*poikíle*), ondulante (*aióle*)? Porque ela tem como campo de aplicação o mundo do móvel, do múltiplo, do ambíguo. Ela trata das realidades fluidas que não cessam nunca de se modificar e que reúnem nelas, a cada momento, aspectos contrários, forças opostas. Para apreender o *kairós* fugaz, a *métis* devia tornar-se mais rápida do que ele. Para dominar uma situação mutante e em contraste, ela deve tornar-se mais flexível, mais ondulante, mais polimórfica que o escoamento do tempo: ela precisa sem cessar adaptar-se à sucessão dos acontecimentos, dobrar-se ao imprevisto das circunstâncias para melhor realizar o projeto que ela concebeu; assim o piloto usa da astúcia com o vento para levar, a despeito dele, o navio a bom porto. Para o grego, só o mesmo age sobre o mesmo. A vitória sobre uma realidade ondulante, cujas metamorfoses contínuas a tornam

[54] L. Parmentier, *Rev. Belge de Philologie et d' Histoire*, I, 1922, p. 417 sq.
[55] Id., *ibid.*, p. 420: a propósito de Xanto, que é um cavalo de manchas brancas nos pés (*Il.*, XIX, 404).
[56] Cf. H. J. Mette, s.v. *aiólos*, *Lex. Fr. Epos*, (1955), p. 329.
[57] *Il.*, V, 295.
[58] *Il.*, XXII, 509.
[59] *Od.*, xxii, 296-301. Este *aiólos oistros* é, na ocorrência, Atena, filha de Métis.
[60] *Il.*, XII, 167.
[61] Pind., *Nem.*, VIII, 25.
[62] Eust., p. 1645, 3 sq. Sobre as relações entre Éolo e a *poikilía*, ver as interpretações alegóricas de Jâmbl., *Teol. Aritm.*, p. 28, 11 de Falco.

quase inapreensível, só pode ser obtida por um acréscimo de mobilidade, uma força ainda maior de transformação.

Um traço da personagem de Métis, atestado por Apolodoro, e que se poderia acreditar secundário ou acrescentado, assume, assim, todo seu valor. A esposa de Zeus é dotada do poder da metamorfose. Como outras divindades marinhas (que são também seres "primordiais"): Nereu, Proteu, Tétis, ela pode revestir-se das aparências mais diversas; transformar-se sucessivamente em leão, touro, mosca, peixe, pássaro, chama ou água que foge. Para escapar do abraço de Zeus, como Tétis do de Peleu, Métis, é-nos dito: "mudou-se em todo tipo de formas[63]".

Quase sempre as divindades desse tipo aparecem, nas narrativas mitológicas, por ocasião de uma prova imposta a um herói humano ou divino. A um momento crucial de seu curso o herói deve enfrentar os sortilégios de um deus muito astuto, que detém o segredo de sua vitória. O deus possui um poder de transformação que faz dele durante o combate uma espécie de monstro polimórfico, inapreensível e aterrorizante. Para vencê-lo, é preciso surpreendê-lo com uma astúcia, um disfarce, uma emboscada – como Menelau faz com o velho Proteu – colocar a mão sobre ele de improviso e não o soltar, no que quer que ele se transforme. Sua magia desarmada pelo liame que o aperta, a divindade metamorfoseada retoma sua forma primeira e rende-se ao vencedor. Se se trata de uma deusa, ela aceita unir-se a ele e esse casamento coroa a carreira do herói; se de um deus, como Nereu ou Proteu, ele revela os segredos de seu saber oracular. Em todos os casos, um ser desconfiado, móvel, inapreensível, encontrou-se surpreendido, apreendido, fechado em um liame infrangível.

Zeus subjuga Métis voltando contra ela as próprias armas da deusa: a premeditação, o engano, o ataque de surpresa, a brusca apreensão. Inversamente, na sua luta pra desatar o abraço do deus, Métis modela-se sobre essas realidades fugazes que, desconcertando o espírito dos homens por incessantes transformações, escapam da prisão que eles meditavam e escorregam entre as suas mãos.

O colorido e o brilho da *métis* marcam seu parentesco com o mundo múltiplo, dividido, ondulante, onde ela é mergulhada para aí exercer sua ação.

[63] Apolod., I, 3, 6,; Hes., *Teog.*, 886-900.

É esta conivência com o real que assegura sua eficácia. Sua flexibilidade, sua maleabilidade dão-lhe a vitória nos domínios onde não há, para o sucesso, regras prontas, receitas fixas, mas onde cada prova exige a invenção de uma exibição nova, a descoberta de um recurso (*póros*), uma saída escondida. Reciprocamente as realidades ambíguas, discordantes, móveis sobre as quais o homem se esforça para assegurar sua presa, podem revestir, no mito, o aspecto de monstros polimórficos, potências de metamorfose, cuja astúcia se compraz em decepcionar toda previsão e em enlouquecer sem cessar o espírito dos humanos.

4. A *métis* é uma potência de astúcia e de engano. Ela age por disfarce. Para ludibriar sua vítima, ela toma emprestada uma forma que mascara, em lugar de revelar seu ser verdadeiro. Nela a aparência e a realidade desdobradas opõem-se como duas formas contrárias, produzindo um efeito de ilusão, *apáte*, que induz o adversário ao erro e deixa-o, em face de sua derrota, tão ofuscado quanto diante dos sortilégios de um mágico. A corrida de Antíloco, tal qual a *Ilíada* descreve, é um "engodo", um *dólos*[64] desse tipo. O jovem cuidadosamente premeditou seu desempenho; observou o terreno, notou o estreitamento da pista. Urdindo sua astúcia, ele se mostrou, como seu pai o estimulava, prudente, *phronéon*[65], precavido, *pephygménos*[66], atento, para não agir de maneira irrefletida, *aphradéos*[67], como faz o cocheiro desprovido da *métis*. Sua manobra exige, por outro lado, ter os cavalos bem à mão e, no momento em que os animais mudam de direção para fechar o carro do vizinho, não deixar nada ao acaso, assegurar a todo instante seu pleno controle dos cavalos. Entretanto, para ser eficaz, a manobra deve dar o troco a Menelau e disfarçar-se em seu contrário. Quando ele vê o carro de Antíloco inclinar-se sobre o seu, o rei de Esparta imagina que o jovem, por falta de experiência, perdeu o domínio de seus animais: "Antíloco, grita-lhe, tu conduzes como um louco, *aphradéos*" [68]. É o termo que Nestor tinha usado para qualificar o condutor sem *métis*, que, em lugar de segurar seus animais, de impor-lhes a direção, deixa-se conduzir por

[64] Um *dólos* que enganou (*eperopeúein*) Menelau (*Il.*, XXIII, 605), mas que atou, prendeu (*pedêsai*) seu carro (585).
[65] *Il.*, XXIII, 343.
[66] *Il.*, XXIII, 343.
[67] *Il.*, XXIII, 320.
[68] *Il.*, XXIII, 426.

eles, como o mau navegador pelas ondas e pelo vento, o carro vagando aqui e lá, à vontade dos cavalos, de um lado a outro da pista[69]. Mudando-se em seu contrário para enganar Menelau, a astúcia prudente de Antíloco interpreta a loucura. O jovem, calculando seu golpe e conduzindo reto seus cavalos sobre a linha escolhida, simula a irreflexão e a impotência, como finge não ouvir Menelau gritando-lhe para tomar cuidado, *hos ouk aíonti eikós*[70]. Estes traços do comportamento de Antíloco ganham relevo quando eles são aproximados da conduta de Ulisses, o *polýmetis*, a astúcia feita homem. Vejamos o mais sutil, o mais perigoso orador da Grécia propondo-se, diante dos troianos reunidos em assembléia, a urdir a trama brilhante de seu discurso: ele fica lá, desajeitadamente plantado, os olhos fixos na terra, sem levantar a cabeça; ele segura o cetro imóvel, como se ele não soubesse usá-lo; acreditar-se-ia ver um homem rústico paralisado em seu enfado, ou mesmo um homem que perdeu seu espírito (*áphrona*). O mestre em trapaças, o mágico das palavras, no momento de tomar a palavra finge ser incapaz de abrir a boca, por não conhecer os rudimentos da arte oratória (*aídrei photì eoikós*)[71]. Tal é a duplicidade de uma *métis* que, apresentando-se sempre de forma distinta do que é, aparenta-se a essas realidades mentirosas, essas potências de engano que Homero designa pelo termo *dólos*: o cavalo de Tróia[72], o leito de amor de liames mágicos[73], a isca para a pesca[74], todos são armadilhas que dissimulam, sob exteriores seguros e sedutores, a artimanha que dentro de si mesmos escondem.

[69] *Aphradéos*, v. 427, é retomado pelos adjetivos *paréoros* e *aesíphron* (603). O primeiro designa o cavalo rápido e, por metáfora, o estouvado; sem dúvida, uma alusão à corrida mais vaga, menos firme desse cavalo (como sugerem P. Chantraine e H. Goube em suas notas ao verso 603). *Paréoros* remete à imagem do carro que avança em zig-zag (320: *helíssetai éntha kaì entha*). O epíteto é tanto mais saboroso que, nos conselhos a Antíloco, Nestor não tinha deixado de fixar de antemão os pontos de referência que lhe deviam permitir manter a direção: *Il.*,XXIII, 323 (*térma*); 326 (*sêma...ariphradés*). Cf. 358 (*sémene dè térmat'Akhilleús*).

[70] *Il.*, XXIII, 430.

[71] *Il.*, III, 205-224.

[72] *Od.*, viii, 494.

[73] *Od.*, viii, 276 sq.

[74] *Od.*, xii, 252.

II

A raposa e o polvo

O episódio de Antíloco permitiu-nos desenhar, a partir da epopéia homérica, as grandes linhas do campo semântico da *métis* e os traços essenciais dessa forma particular de inteligência. Prudência avisada, a *métis* permite a Antíloco, no curso dos jogos, tomar a dianteira, na corrida de carros, dos concorrentes que dispõem de carruagens mais rápidas, enquanto ele mesmo conduzia cavalos menos rápidos: a astúcia, *dólos*, as vantagens, *kérde*, e a habilidade de apreender a ocasião, *kairós*, dão ao mais fraco os meios de triunfar sobre o mais forte, ao menor de ganhar do maior. Ao longo da prova, Antíloco conduz sem falha, o olho fixo sobre aquele que o precede, *dokeúei*: para mudar as posições, a *métis* deve prever o imprevisível. Comprometida com o devir, confrontada com situações ambíguas e inéditas, cujo fim está sempre suspenso, a inteligência astuciosa assegura sua captura dos seres e das coisas apenas porque ela é capaz de prever, além do presente imediato, uma fatia mais ou menos espessa do futuro. Vigilante, sempre atenta, a *métis* aparece também múltipla, *pantoíe*, colorida, *poikíle*, ondulante, *aióle*: todas as qualidades que acusam o polimorfismo e a polivalência de uma inteligência que deve, para tornar-se inapreensível e para dominar realidades fluidas e móveis, mostrar-se sempre mais ondulante e mais polimórfica do que estas últimas. Inteligência astuciosa, a *métis* possui, enfim, a astúcia mais rara: a "duplicidade" da armadilha que aparenta sempre ao outro mantenho aquilo que não é, e que dissimula sua realidade assassina sob aparências seguras.

Este primeiro modelo de *métis* cujos traços estão inscritos na *Ilíada* e na *Odisséia* vamos confrontá-lo com aquele que nos impõe nossa segunda testemunha: as obras ligadas ao nome de Opiano.

* * * *

O *Tratado de Pesca*, composto por Opiano no século II da nossa era, e o *Tratado de Caça* do mesmo autor[75] introduzem-nos no mundo de armadilhas. Armadilhas, anzóis, redes, covos, laços, alçapões, mas armadilhas também, de certa maneira, os animais e os homens que aparecem como caçadores e como presas. Em seus dois tratados, as palavras *dólos, tékhne, mekhané* voltam sem cessar associadas à *métis*. No mundo animal como no mundo humano, as relações de força são constantemente falseadas pela intervenção da *métis*. A regra não é que os grandes comam os pequenos: "os que não foram contemplados por um deus pela força e que não são munidos de algum aguilhão agudo para defender-se têm por armas os recursos de sua inteligência fértil em astúcias e em estratagemas (*dóloi*), eles fazem perecer um peixe que pelo porte e pela força lhes é bem superior (*kaì kraterón, kaì hypérteron*)[76]". Os fracos, os medíocres não são vencidos de antemão. Os lagostins são pequenos e sua força, diz Opiano, tem relação com seu talhe: "No entanto, graças a suas astúcias (*dóloi*), eles conseguem matar o lobo do mar, um dos peixes mais vigorosos[77]".

A *métis* dos peixes pode tomar mil formas, ela abunda em invenções, ela é cheia de surpresas. Vejamos, por exemplo, a rã do mar em ação: "A rã marinha é um animal de movimentos pesados, corpo mole, aspecto horrível. A abertura de sua goela é de uma largura excessiva. Com tudo isso, ela não possui menos *métis*, o que lhe proporciona seu alimento. Com efeito, ela se agacha, mantém-se imóvel no seio da lama úmida; depois ela alonga uma pequena excrescência carnuda que tem debaixo da mandíbula inferior: esta excrescência é delgada, branca, de um odor desagradável; ela agita-a sem cessar e serve-se dela como uma isca (*dólos*) para atrair pequenos peixes. Estes, tão-logo a percebem, precipitam-se para apreendê-la. Então, num movimento insensível, a rã traz para si esta espécie de língua e continua a agitá-la docemente a dois

[75] Cf. R. Keydell, s.v. "Oppianos", *R.-E.* (1939), c. 698-708 e a introdução consagrada a Opiano em *Oppian, Colluthus, Tryphiodorus*, with an English Translation, by A. W. Mair, The Loeb Classical Library, Londres, 1928, p. xiii sq. Por comodidade, não distinguiremos entre Opiano e um Pseudo-Opiano (cf. o questionamento de P. Hamblenne, "La légende d' Oppian", *L' Antiquité classique*, 1968, p. 589-619). Haverá aqui apenas um Opiano para os dois tratados técnicos: *Halieutiká* e *Kynegetiká*.

[76] Opiano, *Hal.*, II, 52-53. Para algumas passagens inspiramo-nos na tradução de E. J. Bourguin, publicada em Coulommiers em 1877.

[77] Id., *ibid.*,II, 128-130.

dedos de sua goela. Sem nenhuma suspeita da armadilha (*kryptòn dólon*), os pequenos peixes seguem a isca; eles são logo engolfados todos juntos nas profundezas dessa goela enorme[78]...". É assim, acrescenta Opiano, que a fraca rã, enganando os peixes, apodera-se deles. O domínio da *métis* é aquele em que reinam a astúcia e a armadilha: um mundo ambíguo, feito de duplicidade, de engano, de *apáte*. O apêndice da rã é uma verdadeira isca de pesca, ele possui duplo caráter: para o peixe pequeno, este apêndice tem as aparências de um alimento, mas é um alimento que vai transformar-se em goela voraz. Deixando pender de seu pescoço um tipo de ligamento que ela estica à vontade e puxa de volta para si, a rã do mar entrega-se a um manejo que não fica nada a desejar à arte da pesca de linha, pois este "truque", este *sóphisma*[79], lhe valeu na Grécia o apelido de peixe-pescador, *halieús*.

Os peixes que têm a *métis* são armadilhas vivas: o torpedo parece um corpo flácido desprovido de vigor, mas "seus flancos escondem", diz Opiano, "uma astúcia, um *dólos*, que é a força de sua fraqueza"[80]. Seu *dólos* é, atrás de seu aspecto desarmado, a brusca descarga elétrica que surpreende seu adversário e o entrega a sua mercê. Povoado de animais ambíguos, cuja aparência inofensiva mascara a realidade assassina, o mar assemelha-se a um mundo cheio de armadilhas: este rochedo é um bloco cinzento, seguro, imóvel. Mas, ao mesmo tempo, é um polvo: por *tékhne*, diz Opiano, os polvos confundem-se com a rocha sobre a qual eles se apóiam[81]. Desta maneira e graças à ilusão (*apáte*) que eles produzem, eles se livram facilmente da perseguição dos pescadores assim como dos peixes cuja força eles temem. Ao contrário, se algum ser fraco passa a seu alcance, logo, despojando-se da aparência da pedra, eles retomam sua forma de polvo. Um mesmo artifício fornece-lhes alimentos e subtrai-os da morte. O mundo da duplicidade é também o da vigilância: a rã do mar, agachada no lodo, e o polvo, chapado na rocha, estão de prontidão:

[78] Id., *ibid.*, II, 86-98. De 99 a 104, segue uma dupla comparação: com o caçador de pássaros e o alçapão, de um lado; com a raposa que se faz de morta de outro. Por toda a tradição, desde Aristóteles, esta espécie de rã do mar é conhecida pelo nome de pescador, *halieús*. Sua técnica de pesca é descrita em Aristót., *H. A.*, IX, 37, 620 b1o sq.; Plut., *Soll. Anim.*, 978 d; Antígono, *Hist. Mirabil.*, XLVII; Plínio, *H. N.*, IX, 143; Eliano, *H. A*, IX, 24.

[79] É a expressão que utiliza Plutarco, *Soll. anim.*, 978 a-b a propósito da sépia.

[80] Opiano, *Hal.*, II, 62, com a nota b de Mair (p.286).

[81] Id. *Ibid.*, II, 232-233, com a nota a de Mair (p. 304).

dedos de sua goela. Sem nenhuma suspeita da armadilha (*kryptòn dólon*), os pequenos peixes seguem a isca; eles são logo engolfados todos juntos nas profundezas dessa goela enorme[78]...". É assim, acrescenta Opiano, que a fraca rã, enganando os peixes, apodera-se deles. O domínio da *métis* é aquele em que reinam a astúcia e a armadilha: um mundo ambíguo, feito de duplicidade, de engano, de *apáte*. O apêndice da rã é uma verdadeira isca de pesca, ele possui duplo caráter: para o peixe pequeno, este apêndice tem as aparências de um alimento, mas é um alimento que vai transformar-se em goela voraz. Deixando pender de seu pescoço um tipo de ligamento que ela estica à vontade e puxa de volta para si, a rã do mar entrega-se a um manejo que não fica nada a desejar à arte da pesca de linha, pois este "truque", este *sóphisma*[79], lhe valeu na Grécia o apelido de peixe-pescador, *halieús*.

Os peixes que têm a *métis* são armadilhas vivas: o torpedo parece um corpo flácido desprovido de vigor, mas "seus flancos escondem", diz Opiano, "uma astúcia, um *dólos*, que é a força de sua fraqueza"[80]. Seu *dólos* é, atrás de seu aspecto desarmado, a brusca descarga elétrica que surpreende seu adversário e o entrega a sua mercê. Povoado de animais ambíguos, cuja aparência inofensiva mascara a realidade assassina, o mar assemelha-se a um mundo cheio de armadilhas: este rochedo é um bloco cinzento, seguro, imóvel. Mas, ao mesmo tempo, é um polvo: por *tékhne*, diz Opiano, os polvos confundem-se com a rocha sobre a qual eles se apóiam[81]. Desta maneira e graças à ilusão (*apáte*) que eles produzem, eles se livram facilmente da perseguição dos pescadores assim como dos peixes cuja força eles temem. Ao contrário, se algum ser fraco passa a seu alcance, logo, despojando-se da aparência da pedra, eles retomam sua forma de polvo. Um mesmo artifício fornece-lhes alimentos e subtrai-os da morte. O mundo da duplicidade é também o da vigilância: a rã do mar, agachada no lodo, e o polvo, chapado na rocha, estão de prontidão:

[78] Id., *ibid.*, II, 86-98. De 99 a 104, segue uma dupla comparação: com o caçador de pássaros e o alçapão, de um lado; com a raposa que se faz de morta de outro. Por toda a tradição, desde Aristóteles, esta espécie de rã do mar é conhecida pelo nome de pescador, *halieús*. Sua técnica de pesca é descrita em Aristót., *H. A.*, IX, 37, 620 b1o sq.; Plut., *Soll. Anim.*, 978 d; Antígono, *Hist. Mirabil.*, XLVII; Plínio, *H. N.*, IX, 143; Eliano, *H. A*, IX, 24.

[79] É a expressão que utiliza Plutarco, *Soll. anim.*, 978 a-b a propósito da sépia.

[80] Opiano, *Hal.*, II, 62, com a nota b de Mair (p.286).

[81] Id. *Ibid.*, II, 232-233, com a nota a de Mair (p. 304).

eles espiam, eles vêem o momento de intervir. Cada animal que tem *métis* é um olho vivo que jamais se fecha e mesmo jamais pestaneja[82].

Neste mundo de caça e pesca, a vitória adquire-se pela *métis*. Para os animais como para os homens, caçadores e pescadores, a regra é de ferro: só se triunfa sobre um *polýmetis*, quando se prova ter mais *métis* que ele. Menelau apodera-se de Proteu, deus polimórfico, recorrendo à emboscada e ao disfarce[83]. Héracles não vence Periclímeno, guerreiro inapreensível, de mil formas, senão com a ajuda de Atena e de toda sua *mêtis*[84]. Como Opiano imaginava esse tipo de homem, caçador ou pescador, confrontado com um mundo povoado de armadilhas, lutando com animais cheios de astúcia? Muitas passagens de *Tratado de Pesca* e de *Tratado de Caça* permitem destacar traços essenciais, discernir suas qualidades maiores. A primeira qualidade do caçador como do pescador é a agilidade, a leveza, a rapidez, a mobilidade. Opiano exige do bom pescador que ele tenha membros ágeis, que ele saiba saltar de pedra em pedra, correr ao longo do rio, deslocar-se tão rápido quanto sua presa[85]. Quanto ao caçador, se ele deve ser vigoroso, enrijecido pela fadiga, é preciso que ele seja igualmente bom corredor, tenha os pés rápidos[86], como o guerreiro completo no modelo homérico[87]. Quando Platão escreve, nas *Leis*, que não é uma desvantagem uma qualidade guerreira como a vivacidade dos movimentos corporais – dos pés ou das mãos – sua observação é plenamente válida para o tipo de homem que procuramos definir[88]. Certos traços míticos permitem insistir sobre esta qualidade fundamental. Quando Hermes se põe a caçar, ao cair da noite, ele trança as "sandálias rápidas" que lhe permitem deslocar-se

[82] No tratado *Sur l' intelligence des animaux*, Plutarco nos dá, pela voz de Fédimo que se faz o advogado da inteligência dos peixes, as razões desta necessidade para os animais marinhos, tão astuciosos sejam eles, de ficar de prontidão: cada espécie tem ao mesmo tempo suas vantagens e suas fraquezas, que não são as mesmas conforme os adversários a que ela deve opor-se, e é dando aos peixes esta alternativa e esta reciprocidade de ataques e de fugas que a natureza os exercita e os habitua a desenvolver toda sua destreza, a mostrar toda sua inteligência" (978 e).

[83] *Od.*, iv, 388 sq.

[84] Hesíodo, fr. 33 (a) e (b) Merkelbach-West.

[85] Opiano, *Hal.*, III, 29-40.

[86] Opiano, *Cyneg.*, I, 81-109. O retrato do caçador em Pólux, *On.*, V, 18, t. I, p. 266,1. 7 Bethe acentua uma série de qualidades, em particular as seguintes: *néos, koûphos, elaphrós, dromikós, oxýs, agonistés, ágrypnos* (jovem, leve, rápido, bom corredor, vivo, combativo, desperto).

[87] Cf. e.g.II, XV, 642.

[88] Platão, *Leis*, VIII, 832 e-833 a.

tão rápido quanto o vento[89]. Agreu e Nômio, dois patronos míticos da caça, possuíam, narra Nono, sapatos maravilhosos: quando Dioniso quer marcar seu favor a Niceu, apaixonado da caça, são estes que ele lhe oferece[90]. Estes mesmos sapatos fazem também tradicionalmente parte do equipamento de Ártemis, na partida de suas grandes caçadas[91]. Seu nome significa claramente os valores que eles simbolizam: são chamados *endromídes*, sapatos de "corrida". A segunda qualidade do caçador e do pescador é a dissimulação, a arte de ver sem ser visto. Sem dúvida, Opiano não dá em nenhum lugar uma definição tão clara: somente a convergência de um certo número de recomendações e de conselhos autoriza a postulá-la. São, de início, indicações puramente técnicas: o fio que mantém a isca deve ser tão fino quanto o fio do cabelo, a corda esticada sobre as veredas usadas pelo animal deve confundir-se com os galhos, o covo deve perder-se na decoração do mundo marinho, como o polvo que toma a cor e as formas do rochedo sobre o qual ele se mantém preso[92]. Estas recomendações que dizem respeito às armas da pesca e da caça não podem ser separadas de toda uma série de conselhos dirigidos por Opiano àqueles que querem capturar peixe ou animal: eles devem ser silenciosos, deslocar-se sem barulho e, mesmo sendo rápidos, devem saber, na necessidade, permanecer imóveis, durante horas[93]. Deseja-se capturar um cardume de peixes descoberto por um espião? Que se evite o quanto possível fazer barulho com os remos e as redes; que se lancem as redes a uma distância suficiente, para que o barulho dos remos e os ruídos do barco na água não cheguem aos peixes; todos os que participam da expedição de pesca navegarão no maior silêncio até que os peixes sejam "cercados" (*kykloûn*), aprisionados no recinto circular da imensa rede[94]. Neste mundo marinho, onde todos os vivos são, como diz Plutarco, habitados por um pressentimento que se transforma logo em suspeita[95], a dissimulação

[89] *Hino Homérico a Hermes*, 80-83. A invenção dos *phaikádes*, os sapatos brancos dos ginastas, é atribuída a Hermes: Eratóstenes, fr. 9 Hiller.

[90] Nono, *Dionis.*, XVI, 106 sq. Keydell.

[91] Calímaco, *Hino a Ártemis*, 16 Pfeiffer.

[92] Opiano, *Hal.* e *Kyneg.*, *passim*.

[93] Opiano, *Kyneg.*, I, 101-104; *Hal.*, III, 426-431. Sobre este ponto, pode-se remeter a Platão, *Lísis*, 206 a e a Aristóteles, *H. A* , IV, 8, 533 b 15-18.

[94] São os termos mesmos de Aristóteles, *o.c.*, numa passagem que encontra muitos ecos em *Halieutiká* (*passim*).

[95] Plutarco, *Sollert. Anim.*, 976 c-d.

seria vã se ela não interviesse, de início, na arte de esticar a isca e de colocar a armadilha[96]. Silenciosos e invisíveis, caçadores e pescadores devem fazer-se a si mesmos armadilhas.

Ser silencioso e estar sempre à escuta, permanecer invisível, sem que nada escape à sua vista, manter-se sem cessar em prontidão, eis o que recobre um termo técnico da caça e da pesca cuja importância já marcamos no vocabulário homérico[97]: *dokeúein*, espiar, espreitar. A terceira qualidade desse tipo de homem será a vigilância. Aqui, Opiano é explícito: a caça e a pesca exigem um golpe de vista vivo. Os olhos abertos, os sentidos despertos, caçadores e pescadores não devem jamais ceder ao desejo de dormir[98]. Os animais que eles espreitam não relaxam jamais sua vigilância. Os peixes não dormiriam? Os antigos discutiam isso tão vivamente que Aristóteles, na sua *História dos Animais*, procura longamente demonstrar que eles dormem, que eles dormem mesmo profundamente[99]. Certos autores de tratados técnicos, como Seleuco de Tarso, pretendiam, com efeito, que nenhum peixe dormia, salvo um, paradoxalmente chamado saltitante, *skáros*[100]. Opiano compartilha esta opinião: os peixes são animais que não fecham os olhos mesmo à noite. Eles se caracterizam por um *nóos panáÿpnos*, uma inteligência que não subjuga jamais o poder do sono[101]. De uma certa maneira, Seleuco de Tarso e Opiano têm razão contra Aristóteles e sua ciência naturalista: "se têm a *métis*, os peixes não podem dormir, eles são semelhantes a Zeus, o deus feito *métis*, que jamais dorme, cujo olho jamais se fecha[102]. *Eúskopos*, bom espião: tal será como Hermes, o caçador[103]. Em seu catálogo dos epítetos da caça, Pólux, após ter anotado que o caçador deve ser rápido (*koûphos*), bom corredor (*dromikós*), desperto (*ágrypnos*), impõe-lhe também que seja *oxýs*, ter o olhar agudo, a vista penetrante[104]. Quando, um pouco depois, o mesmo Pólux aconselha o caçador sobre a maneira de

[96] Para enganar Menelau a astúcia de Antíloco deve representar a loucura (cf. *supra*, p. 30).

[97] Cf. *supra*, p. 21.

[98] Opiano, *Hal.*, III, 45-46, Sófocles, *Ájax*, 879-880, evoca os pescadores que passam a noite inteira a espreitar sua presa (*aýpnous ágras*).

[99] Aristót., *História dos Animais*, IV, 10, 537 a 12 sq.

[100] Ateneu, VII, 320 a.

[101] Opiano, *Hal.*, II, 658-659.

[102] Cf. *Il*, XIV, 247-248; Sófocles, *Antígona*, 606 sq., Ésquilo, *Prometeu*, 358.

[103] *Il.*, XXIV, 24,; *Od.*, i, 37-40; *H. H. Afrodite*, 262.

[104] Pólux, *On.*,V, 18 (t. I, p. 266, 1. 7 sq. Bethe).

enfrentar um javali, este pormenor assume toda a importância: é preciso um golpe de vista agudo para visar (*stokházesthai*) às partes vitais (*kairía*), o ponto onde a ferida é mortal[105].

Se o caçador e o pescador são capazes de vigilância, eles farão, diz Opiano[106], boas presas, eles serão caros a Hermes, o deus dos proveitos, que é também, fora Zeus cuja natureza é totalmente estranha ao sono, o mais desperto dos deuses do panteão grego. A mobilidade, a vigilância, a arte de ver sem ser visto, todas essas qualidades se resumem naquela que Opiano reclama para o pescador completo: *polypaípalos*, cheio de finura[107]. O epíteto pode surpreender: *paipále* ou *paipálema* é literalmente "a flor da farinha", mas, na língua de Aristófanes, é uma metáfora que se aplica ao ser astuto, sutil e fino[108]. *Polypaípalos* é o senhor em finura. A expressão é análoga a toda a série de termos que associam estreitamente a noção de astúcia à idéia de multiplicidade: *polýmetis*, epíteto de Ulisses, de Hefesto e de Hermes[109], *polýtropos* que designa ao mesmo tempo o polvo e o homem que tem *métis*[110], *polymékhanos* que especifica a inteligência de Ulisses[111]. Mestre em refinamentos, *polypaípalos*, não se remete somente às armadilhas, aos laços, aos covos, às redes, a todos os *dóloi* que são as armas do caçador e do pescador. O contexto indica mais: "O pescador deve ter um espírito cheio de finuras (*polypaípalos*) e de prudência (*noémon*), pois os peixes, caídos de imprevisto em uma armadilha, imaginam mil astúcias variadas para escapar (*pollà kaì aióla mekhanóontai*)[112]". É a *métis* dos peixes que obriga o pescador a desenvolver uma inteligência em finuras. Opiano diz claramente muitas vezes: "Não é apenas pela relação com seus congêneres que os peixes desenvolvem a finura de sua inteligência, suas astúcias, suas artimanhas (*nóema pyknòn, métis epíklopos*). Freqüentemente mesmo, eles frustram a habilidade dos que procuram prendê-los: freqüentemente eles escapam, quando o anzol já os prendia ou a rede os havia capturado. Vencedores

105 Pólux, *On.*, V, 24 (t. I, p. 267, l. 20 sq. Bethe).
106 Opiano, *Hal.*, III, 49.
107 Id., *ibid.*, III, 41. O mesmo epíteto se aplica na *Odisséia*, XV, 419, aos fenícios.
108 Cf. Taillardat, *Les images d'Aristophane*, Paris, 1965, p. 230.
109 *Il.* I, 311, 355; (Orfeu), *Lithica*, 54.
110 Cf. *infra*, p.46 sq.
111 *Il.*, II, 173. Cf. *supra*, p. 25-26.
112 Opiano, *Hal.*, III, 41-43.

no combate da astúcia (*boulêi nikésantes*), freqüentemente eles triunfam sobre os artifícios do homem[113]". Mesmo quando eles são presos, os animais, graças a sua *métis*, permanecem armadilhas: eles têm toda a astúcia do sofista, esse artificioso *poikílos*, que "para sair das dificuldades (*amékhanon*) nunca recorreu a expedientes (*pórous eumékhanos porízein*)[114]". Sua *métis* rivaliza com a astúcia prometeica, "capaz, mesmo diante do inextricável, de encontrar uma saída[115]". Para triunfar sobre esses seres cheios de recursos, para frustrar seus fingimentos mais surpreendentes, para proteger-se do imprevisível, caçadores e pescadores devem ser capazes de uma *métis* maior, ter no seu bolso mais vantagens que podem alinhar suas vítimas. É na experiência do mundo animal que a *métis* se fortifica, se mune de todos os recursos indispensáveis. No seu tratado sobre a *Inteligência dos Animais*, Plutarco insiste sobre este ponto: caçar polvos, escreve ele, desenvolve a habilidade (*deinótes*) e a inteligência prática (*sýnesis*)[116]. Inversamente se, nas *Leis*, Platão condena com violência a pesca com anzol, a perseguição dos animais aquáticos, o uso dos covos, a caça aos pássaros, assim como todas as formas de caça com redes e armadilhas, é porque todas as técnicas desenvolvem as qualidades de astúcia e de duplicidade que são os antípodas das virtudes que a cidade das *Leis* exige de seus cidadãos[117].

Mestres em finuras, caçadores e pescadores farão prova de uma duplicidade sem rival; eles multiplicarão os estratagemas, eles serão capazes de inventar mil astúcias que lhes permitirão opor-se às mil artimanhas da *métis* animal. Certos peixes deixam-se prender por iscas ainda grosseiras: um polvo grelhado sobre carvões atrai sem dificuldade o *kántharos* a uma armadilha covo. Pesca fácil, mas que pode transformar-se em pesca miraculosa quando, em lugar de empregar uma cesta comum que faz apenas um prisioneiro, o pescador utiliza um tipo de armadilha que não fecha. Pacientemente, ele deixa os peixes se acostumarem com a "máquina", pegarem o hábito de encontrar nela seu alimento, depois, de uma vez, fazendo cair sobre o orifício da armadilha covo uma tampa que se adapta exatamente, ele captura o cardume

[113] Id., *ibid.*, III, 92.
[114] Aristófanes, *Cavaleiros*, 758.
[115] Ésquilo, *Prometeu*, 51.
[116] Plut., *Sollert. Anim.*, 979 a.
[117] Platão, *Leis*, 823 d-824 a.

inteiro.[118] Outras vítimas são menos simples, exigem procedimentos mais sutis: para pescar o *ánthias*[119], Opiano recomenda adaptar sobre o anzol de duas pontas um "lobo do mar" vivo, se for possível. Na falta de uma isca viva, o pescador poderá recorrer ao seguinte subterfúgio: prender sobre a goela do peixe um lingote dito "golfinho" cuja massa imprime a esse corpo sem vida os movimentos de um autêntico vivo. O *ánthias*, enganado pela visão do peixe que parece fugir dele, precipita-se[120]. Aqui, ainda, a astúcia do pescador não é senão uma imitação, uma réplica da astúcia da rã do mar.

Inúmeros são os animais providos de *métis*: Opiano relata longamente as vantagens (*kérde*) do *ikhneúmon*[121], a astúcia (*dólos*) do boi do mar[122]; ele se maravilha com a *métis* da estrela do mar e dos ouriços[123], com a *tékhne* do caranguejo de andar torto[124]. Mas, entre todos os animais distinguidos pela *métis*, há dois que se impõem de maneira particular: a raposa e o polvo. Para o pensamento grego, eles têm valor de modelo; eles são como a encarnação da astúcia no mundo animal. Cada um representa um aspecto essencial da *métis*. A raposa tem muitos trunfos em seu bolso, mas sua astúcia culmina no que se pode chamar a conduta da revirada. De seu lado, o polvo simboliza, na infinita leveza de seus tentáculos, a inapreensibilidade pelo polimorfismo.

Quando Opiano descreve a astúcia da rã do mar que se agacha na lama e se mantém imóvel e invisível, ele recorre a uma comparação com a raposa: "A artificiosa raposa (*ankylómetis kerdó*) urde uma astúcia análoga; ela percebe uma revoada de pássaros selvagens, deita-se sobre o flanco, estende seus membros ágeis, fecha as pálpebras e fecha a goela. Vendo-a, acreditar-se-ia que ela goza de um profundo sono, ou ainda que ela realmente parou de viver, pela maneira que ela retém sua respiração, enquanto, deitada e esticada na terra, ela planeja em

[118] Opiano, *Hal.*, III, 338-370.
[119] Cf. sobre este peixe os textos reunidos por A. W. Mair (*o. c.* p. LIII-LVII).
[120] Opiano, *Hal.*, III, 281 sq. Outro exemplo de *métis dolóphron* em *Hal.*, IV, 77 sq.: a pesca do *skare*, cuja fêmea viva serve de isca para o macho.
[121] Opiano, *Kyneg.*, III, 410 e 415-416.
[122] Opiano, *Hal.*, II, 146-147.
[123] Id., *Hal.*, II, 182-225.
[124] Id., *Hal.*, II, 167-168. A literatura técnica que se desenvolveu ao redor da inteligência e da razão dos animais é o objeto das pesquisas de John Richmond, "Chapter on Greek Fish-Lore", *Hermes*, Suppl. 28, Wiesbaden, 1973.

seu espírito projetos pérfidos (*aióla bouleúousa*). Quando a percebem, os pássaros caem sobre ela em massa, como se quisessem insultá-la, picam-lhe a pelugem com seus bicos, mas quando chegam ao alcance de seus dentes, desmascarando de repente sua astúcia (*dólos*), a raposa apreende-os de forma imprevista[125]". A raposa é uma armadilha; no momento oportuno, o morto será o mais vivo dos vivos. Mas a arte da raposa é saber ficar imóvel, agachada na sombra. Eis como o autor do *Tratado da Caça* a imagina: "O mais astucioso (*aiolóboulos*) dos animais selvagens... na sua prudência, habita um covil admiravelmente disposto. A morada que ele cava tem sete portas diferentes, às quais conduzem outros tantos corredores, e as aberturas são bem afastadas umas das outras. Assim, ele tem menos que temer que os caçadores, que armam uma armadilha na sua porta e não o fazem cair em seus laços[126]". Nessa toca, ele urde suas astúcias. Ao covil da raposa, desorientador, enigmático, polimórfico, responde um espírito igualmente impenetrável. Um animal tão astucioso só pode ser inapreensível: "Para pegá-lo não se deve contar com as armadilhas, nem com os laços, nem com as redes, pois ele não tem um semelhante para farejar uma emboscada; ele é hábil em cortar as cordas e escapar da morte graças à sutileza de suas astúcias[127]". Opiano emprega aqui para "fugir" um verbo típico: *olisthánein*, que evoca a imagem do atleta cujo corpo untado de óleo desliza entre as mãos de seu adversário[128]. Para o mundo grego, a raposa é a Astúcia: uma astúcia pode ser dita em grego *alópex*, raposa. Os epítetos comuns da raposa são *aiolóboulos*[129], *poikilóphron*[130], *poikílos*[131]. Ela é mestra em *dóloi*: na fábula, suas palavras são mais sedutoras que as do sofista[132]. À pantera, que se vangloria do colorido de sua pelagem, a raposa pode retorquir que, sob um pêlo uniformemente ferrugem, ela esconde um espírito matizado e uma inteligência polimórfica que sabe adaptar-se a todas as circunstâncias[133]. Apelidada *Kerdó*, a que aproveita, a raposa designa

[125] Id., *Hal.*, II, 107-118.
[126] Id., *Kyneg.*, III, 449-460.
[127] Id., *ibid.*, IV, 448-451.
[128] Aristófanes, *Lisístrata*, 1270. Sobre a raposa como modelo de engano, cf. J. Taillardat, *Les images d'Aristophane*, Paris, 1965, 227-228.
[129] Opiano, *Kyneg.*, III, 449.
[130] Alceu, 69, 7, p. 144 Lobel-Page.
[131] Esopo, *Fáb.*, 119.
[132] Esopo, *Fáb.*, 199.
[133] Plutarco, *Animine na corporis affectiones*, 500 c-d.

tão bem o malfeitor (*panoûrgos*)[134], quanto uma parte do corpo sem pêlo, que não oferece nenhuma captura[135]. Desde a época de Alceu[136], ela aparece como o modelo de um certo tipo de homem: Pítaco é uma raposa. Ele sabe ficar quieto, mas ele sabe também a arte de ser astucioso no combate. Pítaco, a Raposa, passava por ter assassinado em duelo o general ateniense Frínon, campeão olímpico do pancrácio. Sob seu escudo, a raposa tinha escondido uma rede: de forma imprevista ele a tinha lançado sobre seu adversário[137].

O espírito da raposa abunda em astúcia[138]. Eis como ela se apodera dos ouriços: ela inclina a cabeça em direção ao chão e docemente agita a cauda. Eliano pretende que os ouriços, enganados (*apatetheîsai*) por esta forma, tomam-na por um de seus congêneres e aproximam-se. Quando eles estão ao alcance, a raposa revira-se bruscamente (*epistréphein*) e lança-se sobre eles[139]. Se a *métis* da raposa se afirma já na arte de fingir de morta, ela brilha nesta brusca virada. Com efeito, a raposa tem o segredo de uma reviravolta que é a fina palavra de sua astúcia. Na *Ístmica* IV, Píndaro dá uma descrição muito sugestiva da *métis* da raposa: freqüentemente, ele diz, *a astúcia de um mais fraco surpreende e faz fracassar um mais forte (kaì krésson'andrôn kheirónon ésphale tékhna katamárpsais)*. A bravura de Ájax, a mais elevada depois de Aquiles, fracassa diante da astúcia de Ulisses, o *polýmetis*: é a vitória do Lobo sobre o Leão[140]. Por

[134] Hesíquio, s.v. *Alopós*; Arist., *H. A* , I, i, 488b 20; Pind., *Pít.*, II, 77.

[135] Calímaco, *Hino a Ártemis*, 79 Pfeiffer.

[136] Alceu, fr. 69, p. 144 Lobel Page. Cf. D. Page, *Sappho and Alcaeus. An Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry*, Oxford, 1955, p. 152 sq. e E. Will, *Korinthiaká*, Paris, 1955, p. 381sq.

[137] D. Laércio, I, 74; Estrabão, XIII, 600; Plutarco, *De Herod. Mal.*, 15. Como lembra E. Will (*o. c.*, p.383), pretendeu-se reconhecer nessa anedota uma transposição do combate do gladiador armado com rede e do gladiador. A representação da raposa no mundo grego leva a crer que a anedota é, se não antiga, ao menos fiel ao caráter astucioso de Pítaco.

[138] Arquíloco, fr. 117 Bonnard e Lasserre: "Ela conhece mil artimanhas, a raposa. O porco espinho conhece apenas uma, mas ele é famoso". Se este verso, passado em provérbio, acusa a polivalência da raposa, ele sublinha também, em revanche, os limites de toda *métis*, tão rica seja ela em recursos. Face à *métis* da raposa, o "saber" do porco espinho parece singularmente pobre: à aproximação do perigo, qualquer que seja, ele se enrola em si mesmo, ele se faz uma bola, todos os espinhos para fora. E todavia toda a inteligência do Astuto fracassa: a Raposa encontrou seu mestre, Sobre esses dois parceiros, cf. C. M. Bowra, "The fox and the hedgehog" *Class. Quart.* 34, 1940, p. 26-29.

[139] Eliano, *H. A*, VI, 24.

[140] *Ístmica*, IV, 34 sq. O lobo, porque ele sabe, diz Píndaro, *Pít.* II, 85 "enganar seus traços por mil desvios tortuosos" (*áll' állote patéon hodoîs skoliaîs*), o lobo está para o leão como a raposa está para a águia. Todavia – é preciso indicar rapidamente – a astúcia do lobo não pode confundir-se

estes caminhos, Píndaro traz o elogio de um vencedor do pancrácio, Melisso de Tebas. De talhe pequeno, ele é de um vigor terrível: "sua coragem no combate é semelhante à valentia das feras de rugido terrível". É um leão, mas um leão, que é também uma raposa, que, revirando-se sobre si mesmo (*anapitnaména*), detém o impulso da águia[141]. Melisso é considerado mestre nesse truque de palestra (*pálaisma*) que consiste em escapar da captura do adversário e, por uma reviravolta do corpo, voltar contra ele a força mesma de seu impulso. De maneira análoga, quando a águia vem sobre ela, a raposa bruscamente se revira. A águia é enganada, sua presa escapa-lhe, as posições são invertidas. Tal é o golpe da raposa. De resto, no mundo animal, nosso carniceiro não tem o privilégio exclusivo disso. Há um peixe que tem a reputação de saber livrar-se de uma situação sem saída. Logo que é preso por um anzol, ei-lo que sobe apressadamente para romper a linha no meio, algumas vezes mesmo na parte superior. Plutarco diz mais: "Geralmente, ele foge da isca (*dólos*), mas, se ele é fisgado, ele livra-se dela. Graças a seu vigor e a sua flexibilidade (*hygróteta*), ele modifica seu corpo (*metabállein tò soma*) e vira-o (*strépheín*), de sorte que o interior se torna o exterior: o anzol cai (*hóste tôn entòs ektòs genoménon apopíptein ankístron*)[142]. É um procedimento que Eliano confirma plenamente: "ele desdobra seus órgãos interiores, ele os retorna ao exterior, despojando-se de seu corpo como uma camisa (*heautês tò entòs metekdoûsa éstrepsen éxo hósper oûn khitóna tò soma anelíxasa*)[143]". Este peixe revira-se como uma luva. É o caso limite da revirada. Como os gregos chamaram esse animal aquático? Peixe-raposa[144].

com a da raposa: todos os dois são animais rapaces, mas o lobo ataca a descoberto, enquanto a raposa opera à sombra, sem se mostrar. Nesse plano, a oposição do lobo e da raposa é homóloga à do falcão e do milhafre (Cf. Artemidoro, II, 20, p.137, 1-3 e IV, 56, p. 279 Pack).

[141] Pínd., *Istm.*, IV, 45-47.

[142] Plut., *De Soll. Anim.*, 977 b.

[143] Eliano, *N. A.*, X, 12. Cf. Opiano, *Hal.*, III, 144sq., Plínio, *H. N.*, IX, 145 e File, *De animalium proprietate*, 1848-1853 (ed. F. S. Lehers e Fr. Dübner em *Poetae Bucolici et Didactici*, Coll. Didot, Paris, 1846).

[144] Em uma série de textos, esta manobra de reviravolta é o feito da escolopendra do mar. Na *Hist. Anim.*, 621 a 6 sq. Aristóteles emprega para descrever a astúcia da serpente do mar, as mesmas expressões que Plutarco e Eliano reservam para a raposa do mar: "Após ter engolido o anzol, a escolopendra revira o interior de seu corpo ao exterior até que ele tenha expulsado o anzol; em seguida, por um movimento inverso, ela o revira para dentro. A este texto de Aristóteles respondem os de Plut., *De sera num.vind.* e de Plínio, *H. N.*, IX, 145. As escolopendras do mar são grandes nereidas, semelhantes aos vermes anelados de terra. (Cf. E. de Saint Denis, *Le vocabulaire*

Nenhuma observação positiva pode corroborar o comportamento fantástico atribuído por tantas narrativas à raposa, quadrúpede ou peixe. Não foi na natureza que os gregos encontraram essas condutas animais de revirada, mas em seu próprio pensamento, na concepção que eles se faziam da *métis*, de seus meios, de seus efeitos. Encarnação da astúcia, a raposa não pode comportar-se senão de uma maneira conforme a sua natureza artificiosa. Se ela se revira, é porque ela é, como a *métis*, potência de revirada.

Se a raposa é flexível e delgada como um chicote, o polvo difunde-se em membros inumeráveis, flexíveis e ondulantes (*aióla guîa*)[145]. Para os gregos o polvo é um nó de mil braços, uma rede viva de entrelaçados, um *polýplokos*[146]. É o mesmo epíteto que qualifica a serpente, suas espirais, suas dobras[147]; o labirinto, seus dédalos, seu emaranhado de salas e corredores[148]. O monstruoso Tifon, também é um *polýplokos*: um ser múltiplo, "de cem cabeças", cujo tronco se prolonga em membros anguípedes[149].

O polvo é reputado por sua *mêtis*[150]. Opiano compara-o a um desses ladrões que saem à noite para pegar uma presa de surpresa[151]. O polvo é inapreensível: sua *mekhané* permite-lhe confundir-se com a pedra em que ele se fixa[152]. Apto a modelar-se perfeitamente no corpo que ele apreende, sabe também imitar a cor dos seres e das coisas de que se aproxima[153]. Inapreensível

des animaux marins en latin classique, Paris, 1947, p. 102): são os peixes cuja forma se assemelha o mais naturalmente a um liame flexível (cf. infra).

[145] Opiano, *Hal.*, II, 295.

[146] Teógnis, 215: *poulýpou...polýplokou*.

[147] Eur., *Medéia*, 481: *speírais...polyplókois*. Esta serpente é o guarda do velo de ouro: jamais ela dorme (*aÿpnos*).

[148] *Trag. graec. fragmenta*, Adesp., 34 N2: *oíkema kampaîs polyplókois*.

[149] Platão, *Fedro*, 230 a. Todos os elementos de uma descrição foram reunidos por F. Vian, "Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales" em *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne* (Bibliothèque des Centres d'Études Supérieures Spécialisés), Paris, 1960, p. 17-37 (particularmente p. 24-26).

[150] Opiano, *Hal.*, 233: *tékhnes*; 236: *apáteisi*; 239: *dóloio*; 280 (em seu combate com a moréia): *tà d'aióla kérdea tékhnes plázontai*; 305: *dolomêta*.

[151] Opiano, *Hal.*, II, 408sq. Como o ladrão, *hemerókoitos* (Hes., *Trab.*, 605), como "o dorme-de-dia", o polvo "está à espreita durante a noite" (*Etym. Magn.*, s.v. *hemerókoitos*: ...acordado à noite): sua vigilância não relacha nunca. Não é um traço do comportamento animal, é a afirmação de uma qualidade fundamental da *métis*.

[152] Teógnis, 215-218; Píndaro, fr. 43 Snell; Sófocles, fr. 286 N2 ; Íon, fr. 36 N2 ; Antígone, *Hist. Mirab.*, L (55).

[153] Em *Quaest. Nat.*, p. 916 b. Plutarco coloca a questão: por que o polvo muda de cor: sob efeito

o polvo é um noturno: como Hermes, chamado *nýkhios*[154], ele sabe também desaparecer na noite, mas uma noite que ele mesmo pode produzir, como os animais de sua espécie, e, em particular, como a sépia. *Dolómetis, dolóphron*[155], a sépia tem a reputação de ser o mais astucioso dos moluscos. Para enganar seu inimigo, para iludir sua vítima, ela dispõe de uma arma infalível: a tinta, que é uma espécie de nuvem (*tholós*)[156]. Este líquido sombrio, esta nuvem viscosa, permite-lhe ao mesmo tempo escapar da prisão dos inimigos e capturar seus adversários, que se tornaram suas vítimas, como numa rede. É a tinta, nuvem negra, noite sem saída, que define um dos traços essenciais do polvo e da sépia. Inapreensíveis, fluidos, desenvolvendo-se em mil membros ágeis, os cefalópodes são animais enigmáticos: eles não têm nem frente nem atrás, eles nadam obliquamente, os olhos na frente, a boca atrás, a cabeça aureolada com os pés em movimento[157]. Quando estes animais se acoplam, é boca contra boca, braço contra braço. Estreitamente entrelaçados, eles nadam juntos: a dianteira de um na traseira do outro[158]. Animais oblíquos, cuja frente nunca é claramente distinta do atrás, eles confundem neles mesmos, na sua conduta e no seu ser físico, todas as direções. Sépias e polvos são puras aporias, e a noite que eles secretam, uma noite sem saída, sem caminho, é a imagem mais acabada de sua *métis*. Nessa profunda obscuridade, a sépia e o polvo são os únicos que sabem traçar seu caminho, abrir um *póros*. A noite é seu covil: nela se refugiam para escapar de seus inimigos, e daí saem bruscamente para pegar suas vítimas[159]. Armadilhas vivas, eles usam um truque que Plutarco chama *sóphisma*: um fino e longo tentáculo, animado por um movimento lento, serve-lhes para atrair os peixes. Desde que estejam a seu alcance, eles os pegam brutalmente[160]. Mas o que faz sua força é o que causa sua ruína. Estes animais, com a *métis*, deixam-se prender pela própria armadilha: para pegá-los os pescadores jogam

do medo, cólera ou por mimetismo?

[154] Cf. Ésquilo, *Coéforas*, 726-728: este Hermes pronuncia a palavra invisível, *áskopon épos*, que espalha sobre os olhos as sombras da Noite (v. 813-816).

[155] Opiano, *Hal.*, II, 120; III, 156.

[156] *Tholós*: em Arist., *H. A.*, 524 b 14; 621 b 27; Aten., 323 d; Plínio, *H. N.*, IX, 84; *kholé*: em Nicandro, *Alexipharmaka*, 472 Gow.

[157] Arist., *H. A*, 524 a 15 sq.

[158] Id. *Ibid.*, 541 b 12 sq.

[159] Opiano, *Hal.*, III, 156-164.

[160] Plut., *De soll. anim.*, 978 d.

como isca uma fêmea de sua espécie, que eles apertam com tanta força que nada, senão a morte, pode fazê-los soltar[161]. Para triunfar sobre esses animais, verdadeiras armadilhas animadas, o pescador deve retornar contra eles seu próprio poder de atar.

Como a raposa, o polvo define um tipo de comportamento humano: "Dá a cada um de nossos amigos ... um aspecto diferente de ti mesmo (*epístrephe poikílon êthos*). Toma como exemplo o polvo de numerosas dobras (*polýplokos*) que se dá a aparência da pedra em que se vai fixar. Prende-te um dia a um e um outro dia muda de cor. A habilidade (*sophíe*) vale mais que a intransigência (*atropíe*)[162]. A "atropia" opõe-se vigorosamente à "politropia" como a imobilidade e a fixidez ao movimento permanente do que descobre sempre um rosto diferente. O modelo proposto é o *polýtropos*[163], o homem de mil artifícios, o *epístrophos anthrópon*, que volta para cada um outro rosto. Para toda a tradição grega ele tem um nome, Ulisses, o *polýmetis*, aquele mesmo de quem Eustácio dizia: é um polvo[164]. Mas o polvo não caracteriza um comportamento humano. Ele serve igualmente de modelo a uma forma de inteligência: a *polýplokon nóema*, uma inteligência em tentáculos[165]. Esta inteligência "de polvo" manifesta-se, particularmente, em dois tipos de homens, o sofista e o político, cujas virtudes e funções na sociedade grega se opõem e se complementam, como se respondem e se diferenciam os dois planos da palavra e da ação. Nos discursos ondulantes, *poikíloi lógoi*, o sofista desdobra as palavras "de numerosas dobras", *periplokaí*[166]: encadeamentos de palavras que se desenvolvem como os anéis da serpente, discursos que enlaçam os adversários como os braços flexíveis do polvo. Para o político, tomar a aparência do polvo, tornar-se *polýplokos*, não é apenas possuir um *lógos* de polvo, é mostrar-se capaz de adaptar-se às situações mais desconcertantes, de tomar tantos rostos quantas categorias sociais e espécies humanas há na cidade, de inventar as mil artimanhas que tornarão sua ação eficaz nas circunstâncias mais variadas[167].

161. Opiano, *Hal.*, IV, 147-162.
162. Teógnis, 215-218.
163. *Od.*, i, 1.
164. Eust., p. 1381, 36 sq. Cf. W. B. Stanford, *The Ulysses theme*, Oxford, 1954.
165. Aristóf., *Tesmof.*, 462-463.
166. Eurípides, *Fenícias*, 494.
167. cf. Êupolis, fr. 101 Kock, e Antístenes, fr. 26 (t.II, p. 277-278 Mullach).

Em certos aspectos, o *polýtropos*, como tipo de homem, parece confundir-se com aquele que os Líricos chamam o *ephémeros*[168]. Este último é o homem dos instantes e das mudanças: ele é ora isto, ora aquilo; lábil ele desliza de um extremo a outro. Tanto quanto o *polýtropos*, o *ephémeros* caracteriza-se pela mobilidade. Todavia, se um e outro são seres móveis, eles diferem radicalmente em um ponto essencial: um é passivo e o outro é ativo. O *ephémeros* é o homem inconstante que se sente mudar a cada instante, experimenta seu ser de fluxo, gira ao menor sopro: segundo uma expressão de Píndaro, ele é "a presa do tempo astucioso" (*dólios aión*)[169], o tempo que faz virar o caminho de uma vida. Ao contrário, o *polýtropos* afirma-se por seu domínio: flexível, ondulante, ele é sempre senhor de si, é instável apenas na aparência. Suas meias voltas são a armadilha, a rede em que seu adversário vem enredar-se. Em vez de ser o joguete do movimento, ele é o mestre: brinca com isso, zomba do outro, tanto mais facilmente quanto ele oferece todas as aparências do *ephémeros*. Do *polýtropos* ao *ephémeros*, há a exata distância que separa o polvo do camaleão: se a metamorfose deste último é produzida pelo medo, a do polvo se deve à astúcia. Suas mudanças, nota Plutarco[170], "são uma habilidade (*mekhané*), não uma afecção puramente física... é um meio de furtar-se de seus inimigos e apreender peixes de que faz seu cardápio". Pela capacidade de revestir todas as formas sem ficar prisioneiro de nenhuma, é que se define no polvo e no *polýtropos* o homem de mil artifícios, uma *métis* cuja flexibilidade não parece dobrar-se às circunstâncias senão para dominá-las mais seguramente.

Reviravolta da raposa, polimorfismo do polvo e da sépia: estes dois modelos de conduta que constituem, na sua complementaridade, as duas faces indissociáveis da *métis*, apresentam um denominador comum: o tema do liame. *Polýplokos*, o polvo é um nó de mil braços entrelaçados; todas as partes

[168] Sobre a noção de *ephémeros*, os estudos essenciais são a obra de E. Fraenkel, *Wege und Formen Frühgriechisch Denkens*, München, 1960, p. 23-39 e *Dichtung und Philosophie* München 1962, p.149.

[169] Píndaro, *Istm.*, VIII, 14.

[170] Plutarco, *Soll. anim.*, p. 978 e-f. Quando faz o retrato psicológico de Alcibíades (*Vita Alcib.*, 23), Plutarco insiste sobre a grande capacidade que possuía o Alcmeônida de adaptar-se às situações e aos homens, de conformar-se aos costumes e aos modos de vida dos seres mais diversos. Plutarco acrescenta em seguida este detalhe: "era para Alcibíades um artifício para capturar os homens, *mekhané théras anthrópon*". Mas, contrariamente à distinção feita pelo tratado *Soll. anim.*, p. 978 e-f, é o camaleão e não o polvo que serve aqui de referência animal ao comportamento de Alcibíades.

de seu corpo são liames que estreitam tudo e que nada pode apreender. *Poikílos*, a raposa habita um labirinto, espaço *poikílon* que lança aos quatro ventos os tentáculos que são seus corredores. Liame vivo que se dobra, se desdobra, se volta sobre si mesmo à vontade, a raposa como o polvo é mestra em liames: nada pode estreitá-la, ela pode tudo pegar. Os liames são as armas privilegiadas da *métis*. Trançar (*plékein*) e torcer (*strépheín*) são as palavras mestras de seu vocabulário[171]. Nos tratados ligados ao nome de Opiano, só se trata de liames, de cabos, de cordas de vime retorcido, de armadilha trançada (*dólos plektós*)[172]. Para a caça e a pesca, o vime (*lýgos*) é o material de base: Torcidos por dois, três ou quatro fios, os pedaços são ligados de ponta a ponta para formar os "vimes bem trançados" que o bom caçador leva sempre consigo[173]. Mas a arte dos liames não é privilégio apenas dos caçadores e pescadores: quando Hermes quer esconder de Apolo o furto de seus bois, quer pegá-lo na armadilha de sua malícia, ele inverte as pegadas do rebanho, empurrando diante dele os animais para trás, recuando, enquanto ele mesmo, virando suas pegadas, avança ao mesmo tempo em que recua, misturando-as inextricavelmente para frente e para trás[174]. Entrelaçado vivo, Hermes é também qualificado *strophaîos*[175], não somente porque é freqüentemente colocado perto da porta que gira sobre seus gonzos (*stróphigx*), mas porque ele é, dizem os escoliastas[176], o astuto, o *stróphis*[177], um ser tão móvel quanto o pantomimo Estrófio, pai de Flógio, outro pantomimo, apelidado de *polýstrophos*: ambos sabiam imitar os seres vivos mais diversos fazendo mover os dedos ágeis de suas mãos[178]. *Strophaîos* é ainda o apelido que os gregos dão ao sofista que sabe entrelaçar (*symplékein*) e torcer (*strépheín*) os discursos (*lógoi*) e os artifícios (*mekhanaí*)[179]. Se o lutador é hábil

[171] Sinônimos no vocabulário da cordoaria: H. Blümner, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Grieschen und Romern*, I, 1912 (reimp. Olms, 1969), p. 295.
[172] Opiano, *Hal.*, III, 347. Cf. J. Dumortier, *Les images dans la poésie d'Eschyle*, Paris, 1935, p. 71 sq.
[173] Opiano, *Kyneg.*, I, 150. Cf. *Od.*, ix, 427 e x, 166; Grattius, *Cynegeticon*, I, 38 sq. (éd, R. Verdière).
[174] *Hino Homérico a Hermes*, 75 sq. Com os comentários de L. Radermacher, *Der homerische Hermeshymnus, Sitz. Akad. Wiss. Wien, Philos.-hist. Kl.*, t. 213, B. 1, Wien und Leipzig, 1913, p. 115-116.
[175] Aristófanes, *Pluto*, 1154.
[176] Escol. in Aristóf., *Pluto*, 1153.
[177] Cf. Aristóf. *Nuvens*, 450. Em Eustácio, p. 1353, 9, Hermes o *strophaîos* é assimilado explicitamente a um *stróphis*.
[178] Nono, *Dionis.*, XXX, 108 sq. Keydell.
[179] Escol. in Aristóf. *Pluto*,1153: ...*strophaîon* ...*tòn eidóta*...*symplékein kaì strépheín lógous kaì mekhanás*.

em curvar-se como o vime, o sofista é mestre em flexibilidade, assim como em entrelaçamentos de *lógoi*. Flexibilidade, porque o sofista conhece a arte de se fazer flexível de mil maneiras (*pásas strophàs stréphesthai*)[180], de maquinar mil artifícios (*mekhanâsthai strophás*)[181], de voltar, como a raposa, contra o adversário o argumento de que ele mesmo se serviu. Semelhante a Proteu, ele esgota, para furtar-se da prisão de outro, todas as formas vivas. Entrelaçamentos porque o sofista não cessa de embaraçar as duas teses contrárias: verdadeiro Palamedes, como Zenão de Élea, ele fala com tanta arte que é capaz de fazer aparecer a seus ouvintes as mesmas coisas ora semelhantes, ora dessemelhantes, unas e múltiplas[182]. Estes discursos entrelaçados são armadilhas, *strephómena*[183], como os enigmas que pronunciam os deuses dotados de *métis* e que os gregos chamam *gríphoi*[184], o mesmo nome de certas redes de pesca. Torsões, flexões, entrelaçamentos e flexibilidade: atletas e sofistas aparecem, não menos que o polvo e a raposa, como liames vivos.

O tema dos liames não é a última palavra da *métis* do polvo e da raposa. De fato, a reviravolta de uma é perfeitamente homóloga ao polimorfismo do outro: quando ela se revira, a raposa toma uma forma circular onde a frente se torna o atrás e reciprocamente. Como a sépia, já não há começo, nem fim, nem frente, nem atrás: ela é sem forma, noite profunda, pura aporia. O círculo que desenha a raposa, revirando-se, torna-a tão inapreensível quanto a nuvem secretada pela sépia. Ora, a nuvem (*nephéle*) é o nome que tem, em grego, uma espécie de rede de pesca[185]. A rede, invisível emaranhado de liames, é uma das armas preferidas da *métis*: pela rede Pítaco vence Frínon[186], Clitemnestra imobiliza Agamêmnon antes de degolá-lo[187], Hefesto aprisiona Afrodite e Ares[188]. A armadilha que Ulisses estende aos pretendentes é uma

[180] Platão. *Repúbl.* 405 c. Cf. Sóf. *Ichneutai*, 362.
[181] Luciano, *Demosth. Enc.*, 24 (t. III, p. 373 Jacobitz).
[182] Platão, *Fedro*, 261 d.
[183] Dion. Halic. *Ret.*, VIII, 15; Plat. *Teet.* 194 b.
[184] Opiano, *Hal.*, III, 80; Aristóf., *Vespas*, 20; Ateneu,X, 448 f sq.
[185] Aristóf., *Aves*, 194.
[186] Dióg. Laércio, I, 74; Estrabão, XIII, 600; Plut., *De Herod. Mal.*,15.
[187] Ésquilo, *Agam.*, 1380 sq. Para a representação figurada desta rede de morte, ver E. Vermeule, "The Boston Oresteia Krater", *Amer. Journ. Arch.* 70, 1966, p. 1 sq. com as observações de H. Metzger, *Bull. arquéol., Revue Et. Gr.*, 1968, n. 222.
[188] *Od.*, viii, 278-280.

rede "de olhos inumeráveis[189]"; as cadeias que fixam Prometeu no rochedo, tecem ao redor dele uma rede de malhas de aço[190]. "Rede sem saída" (*apeíron amphíblestron*)[191], a rede prende tudo e não se deixa prender por nada; ela tem a forma a mais fluida, a mais móvel e também a mais desorientadora, a do círculo. Pegar na rede, sabe-se, pode-se dizer em grego "cercar", *enkykleîn*[192]. Entre a *métis* da raposa e da sépia e a *métis* do pescador, não há nenhuma diferença de natureza. Para triunfar sobre um adversário dotado de *métis*, é preciso voltar contra ele suas próprias armas; a "nuvem" do pescador responde implacavelmente à "nuvem" da sépia. É fazendo-se ele mesmo, por meio da rede, liame e círculo, tornando-se, por sua vez, noite profunda, aporia sem saída, forma inapreensível, que o homem dotado de *métis* pode triunfar sobre as espécies mais astuciosas do mundo animal.

* * * *

De Homero a Opiano, dez séculos decorreram. Entre a *Ilíada*, de um lado, as *Kynegetiká* e as *Halieutiká* de outro, há além do mais toda a distância que separa um relato épico de tratados técnicos de caça e pesca. E no entanto, no domínio do nosso estudo, a continuidade é impressionante. Todo o campo semântico, onde se situa a noção de *métis* e que organiza a rede de significação dela, permaneceu para o essencial intacto. É o mesmo conjunto de palavras – *dólos, mekhané, tékhne, kérdos, apáte, aiólos, poikílos, haimýlos* –que define, no que ela tem de específico, este tipo de inteligência astuta, bastante pronta e flexível, bastante artificiosa e enganadora, para fazer face cada vez ao imprevisto, proteger-se das circunstâncias as mais mutantes e vencer, nos combates desiguais, os adversários melhor armados para a prova de força. À inferioridade que desfavorece, no início da corrida, a carruagem de Antíloco responde exatamente a fraqueza física do lagostim ou do torpedo que só um acréscimo de *métis* pode compensar; a vigilância tensa que o jovem exerce de

[189] *Od.*, xxii, 386: *díktyon polyopón*
[190] Ésquilo, *Prom.*, 81.
[191] Cf. id., *Agam.*, 1382.
[192] Aristóf. *Vespas*, 699. No vocabulário militar, *kykleîn* ou *kykloûn* significa cercar, envolver, como mostra J. Taillardat, *Les images d' Aristophane*, Paris, 1965, p. 224.

um ponto a outro da pista é semelhante à do polvo, continuamente à espreita de sua presa; a duplicidade do cocheiro dotado de *métis*, cuja astúcia premeditada desempenha a irreflexão e a loucura, para melhor enganar seu concorrente, está para a imagem da armadilha animada que concebe a raposa bem viva simulando a morta, ou desta língua da rã marinha, que, sob a aparência de um alimento oferecido ao apetite dos peixes, mascara a goela voraz que se vai fechar sobre eles.

Pelos indícios e pelos comportamentos que a caracterizam, os domínios em que ela se exercita, os estratagemas que ela emprega, para inverter as regras do jogo na prova de força, a *métis* parece bem empregar toda a concepção que os gregos fizeram para si desse tipo particular de inteligência que, em lugar de contemplar as essências imutáveis, encontra-se diretamente implicado nas dificuldades da prática, com todas as suas probabilidades, confrontado com um universo de forças hostis, desorientadoras, porque são sempre móveis e ambíguas. Inteligência em obra no futuro, em situação de luta, a *métis* reveste a forma de uma potência de confronto, utilizando qualidades intelectuais – prudência, perspicácia, prontidão e penetração de espírito, artimanhas ou mesmo mentira – mas estas qualidades desempenham como tantos sortilégios dos quais ela disporia para opor à força bruta as armas que são seu apanágio: a inapreensibilidade e a duplicidade. Como a água corrente, o ser dotado de *métis* desliza entre os dedos de seu adversário; por força da flexibilidade ele se torna polimórfico; como a armadilha, ele é também o contrário do que aparece: ambíguo, invertido, ele age por viradas.

Esta permanência de um vocabulário e, por meio dele, das imagens, dos temas, dos modelos da *métis*, como explicá-lo e que envergadura reconhecer nele? Não é, em Opiano, simples jogo literário, pesquisa do arcaísmo, utilização consciente do vocabulário da epopéia? Mesmo se fosse assim, este testemunho esclareceria as estruturas do pensamento homérico relativas à *métis*. Mas como não notar que, de Homero a Opiano, ao longo de uma tradição que passa por Hesíodo, os líricos, os trágicos, Platão e Aristóteles, alguns termos mais estreitamente associados à *métis* parecem ter uma aplicação privilegiada aos domínios da caça, da pesca e da guerra, à medida que esta atividade é concebida por analogia às duas primeiras. No canto xii da *Odisséia*, *dólos* é a

palavra utilizada para designar a isca ou o anzol do pescador[193]. Em Hesíodo, ao termo da luta que opõe cada vez a *métis* de Zeus à de Prometeu, a última astúcia que consagra a superioridade do rei dos deuses sobre o Titã é a criação de Pandora, a isca por que Epimeteu e todos os homens se deixarão prender. Pandora é um *dólos aipýs amékhanos*[194], uma armadilha abrupta e sem saída; os valores desse *aipýs* encontram-se esclarecidos na passagem paralela de *Agamêmnon*, onde Clitemnestra se vangloria de ter, para prender na armadilha seu marido, estendido tão alto as redes da infelicidade que nenhum salto poderia atravessá-las[195]; o *dólos aipys amékhanos* é a armadilha, o fosso tão profundo de que não se conseguiria sair. Quando Ulisses fechou sobre os pretendentes a armadilha que estendeu sobre eles, ele é o pescador puxando a rede onde se agitam os peixes[196], como Sarpedão, colocando Heitor em guarda contra o perigo que ameaça os troianos, teme que eles caiam nas malhas de uma rede que os apanhe do primeiro ao último[197]. Píndaro fala explicitamente da *métis* da raposa[198], como Íon de Quios descreve a *tékhne* do porco espinho[199]. No *Agamêmnon*, onde Ésquilo acumulou de forma obsessiva os temas da caça e da pesca[200], o rei dos gregos é o caçador que acua a cidade de Príamo para jogar sobre ela suas redes, mas que cairá, chegado o dia, nas redes que a *métis* de sua mulher terá tecido, para pegá-lo na armadilha por sua vez. Sófocles e Eurípides, evocando a arte do caçador e do pescador, sublinham as astúcias, *mekhanaí*, que inventa seu espírito engenhoso, sua inteligência de múltiplas facetas, *pokilía mapídon*[201]. Quando Platão pincela o retrato de Eros, ele o pinta como tendo herdado de Métis, sua avó, as qualidades que fazem dele o caçador sem par, *thereutés deinós*, sem cessar à espreita, viril, rápido, armado de todas as suas for-

[193] *Od.*, xxii, 252.
[194] Hes., *Trab.*, 83.
[195] Ésquilo, *Agam.*, 1375-1376. Cf. R. Börme, "Arkýstata. Ein Tagodien-wort", *Die Sprache* 7, 1961, p. 199-212.
[196] *Od.*, xxii, 386.
[197] *Il.*, V, 487-488: *línon pánagron*. Numa rede que a envolve, *steganón díktyon*, Tróia será tomada inteiramente (Ésq., *Agam.*, 357-361)
[198] Pínd., *Ístm.*, IV, 46-47.
[199] Íon de Quios, fr. 81 von Blumenthal.
[200] Cf. as observações de P. Vidal-Naquet, "Chasse et sacrifice dans la *Orestie* de Ésquilo", in J. P. Vernant e P. Vidal-Naquet, *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne*, p. 135 sq.
[201] Sófocles, *Antígona*, 341-350; Eurípides, fr. 27 N2.

ças, sempre em vias de tramar alguma astúcia, *aeí tinas plékon mekhanás*[202]. E é ainda em termos de caça e de pesca que ele define a arte daquele que encarna a seus olhos, por oposição à sabedoria que o filósofo dirige para o mundo das Idéias, a inteligência astuciosa do homem dotado de *métis*, mergulhado no mundo das aparências e do devir: o sofista, que por seus prestígios, seus artifícios retóricos faz com que o discurso fraco vença o forte.

Há mais: tão alto quanto se possa remontar, o vocabulário da *métis* associa-a a técnicas cuja relação com a caça e a pesca é manifesta. Tece-se, trama-se, trança-se, combina-se uma *métis* com um *dólos* (*hyphaínein, plékein, tektaínesthai*), como se tece uma rede, como se trança um cesto, como se combina uma armadilha à caça[203]. Todos esses termos referem-se às mais antigas técnicas[204], manter aquelas que utilizam a flexibilidade das fibras vegetais, sua capacidade de dobrar, para fabricação de nós, ligaduras, malhas, redes que permitem surpreender, enganar, encadear, como também ajustar peças múltiplas, para fazer um conjunto bem articulado.

Esta experiência parece ter marcado profundamente todo um plano do pensamento grego. Os traços essenciais da *métis* que nossas análises destacaram: flexibilidade e polimorfismo, duplicidade e equívoco, inversão e virada, implicam certos valores atribuídos ao curvo, ao flexível, ao tortuoso, ao oblíquo e ao ambíguo, por oposição ao reto, ao direto, ao rígido e ao unívoco. Estes valores culminam com a imagem do círculo, liame perfeito, porque inteiramente voltado e fechado sobre si mesmo, não tendo começo nem fim, nem frente nem verso, cuja rotação torna simultaneamente móvel e imóvel, movendo-se ao mesmo tempo num sentido e no outro. Estes mesmos valores se exprimem no emprego quase sistemático de um vocabulário do curvo para qualificar a

[202] Platão, *Banquete*, 203 b c.

[203] *Mêtin hyphaínein*: *Il.*, VII, 324; IX, 93-95; 422; XIII, 303; 386; *Od.*, iv, 678; 739; (Hes.) *Escudo*, 28. *Dólon hyphaínein*: *Il.*, VI, 187; *Od.*, ix, 422; *dólon* ou *tékhnen*) *plékein*: Esq, *Coéf.*, 230; Eurip.; *Ion*, 826; 1280; Teógnis, 226 *doloplokía*); *mênin tektaínesthai*: *Il.*, X, 19. Cf. também os exemplos reunidos por J. Taillardat, *o. c.*, p. 232-236, que acrescenta a essas imagens técnicas do trançar, do tecer e da construção aquelas da cozinha na língua de Aristófanes. O verbo *kyrkanân*, preparar uma mistura, é aí empregado com o sentido de "cozinhar lentamente um negócio".

[204] Em Platão, *Leis*, III, 679 a e *Político*, 283 b, a arte de trançar, *plektiké*, engloba ao mesmo tempo as técnicas de tecer (*hyphantiké*) e aquela do carpinteiro (*tektoniké*). Cf. P. M. Schuhl, "Observações sobre Platão e a tecnologia", *Revue des Études Grecques*, 66, 1953, p. 465-472 e H. Weil, *L "Archéologie" de Platon*, Paris, 1959, p. 65-66.

métis: não apenas *ankylómetis*, mas um adjetivo como *skoliós*, um substantivo como *stróphis*, os compostos da raiz **gu*, marcando a curvatura, por exemplo, o epíteto *amphigyéeis*, designando um ser de pés virados ou susceptíveis de se deslocar ao mesmo tempo para frente e para trás, a raiz **kamp-*, aplicando-se ao que é curvo, dobrável, articulado. É significativo a esse respeito que nos tratados de *Mechanica*[205], o Pseudo-Aristóteles, fazendo a teoria dos cinco instrumentos que permitem operar a inversão de poder característico da *métis*, – ou, para retomar os próprios termos do autor, fazer com que o menor e mais fraco domine o maior e mais forte, explica este efeito espantoso das "máquinas" de que usa a engenhosidade humana pelas propriedades do círculo: unindo nele por sua curvatura contínua e fechada sobre si mesma, muitos contrários, fazendo-os nascer um do outro, o círculo aparece como a coisa mais estranha no mundo, a mais desconcertante, *thaumasiótaton*, possuindo um poder que confunde a lógica comum. Este mesmo efeito paradoxal de inversão observa ainda Aristóteles naturalista na *História dos Animais*, onde figura já a maior parte das narrativas que Opiano desenvolverá, após Plutarco e Ateneu, sobre a inteligência dos animais. Da mesma maneira que a *métis* de Antíloco lhe permitiu, com cavalos menos rápidos, tomar a dianteira dos carros mais rápidos, assim também, segundo o Estagirita, as rãs do mar, os mais lentos dos peixes, *bradýtatoi*, encontram o meio de devorar o múgil que representa no mar o mais rápido dos peixes, *tòn tákhiston*[206].

Mas se a *métis*, durante um milênio, traçou na cultura grega esta linha contínua que nos pareceu firmemente desenhada, não parece que os historiadores do pensamento antigo lhe tenham prestado atenção suficiente. Preocupados talvez em sublinhar, por meio das obras mestras dos grandes filósofos, o que fez a originalidade do helenismo em relação a outras civilizações: uma lógica de identidade, uma metafísica do ser e do imutável, eles tiveram freqüentemente tendência a negligenciar este outro aspecto da inteligência grega, enaltecido no mito pela divinização da Métis, primeira esposa de Zeus, deusa sem cujo socorro o rei dos deuses teria sido incapaz de estabelecer, de exercer, de manter sua supremacia. Para orientar-se no mundo da mudança,

[205] (Aristóteles) *Mekhanica*, 847 a 22 sq.
[206] Aristóteles, *Hist. anim.*, 620 b 25 sq.

da instabilidade, para dominar o devir brincando de astúcia com ele, a inteligência deve, aos olhos dos gregos, esposar de alguma forma a natureza, revestir-se das suas formas, como Menelau deslizando na pele de uma foca, para triunfar sobre as magias ondulantes de Proteu. A inteligência deve, portanto, por força da flexibilidade, fazer-se ela mesma movimento incessante, polimorfismo, revirada, fingimento e duplicidade.

Inteligência astuciosa de que a caça e a pesca puderam fornecer na origem o modelo, mas que transborda largamente desse quadro, como mostra, em Homero, Ulisses, encarnação humana da *métis*. Estratagemas do guerreiro quando ele age de surpresa, com dolo ou em emboscada, arte do piloto dirigindo o navio contra ventos e marés, artifícios verbais do sofista que retorna contra o adversário o argumento muito forte de que ele se serviu, engenhosidade do banqueiro e do comerciante que, como os prestidigitadores, faz muito dinheiro do nada, prudência avisada do político cujo faro sabe pressentir, de antemão, o curso incerto dos acontecimentos, destreza da mão, segredos de ofício que dão aos artesãos posse de uma matéria sempre mais ou menos rebelde a seu esforço industrioso: a *métis* preside a todas as atividades em que o homem deve aprender a manobrar forças hostis, muito poderosas para serem diretamente controladas, mas que podem ser utilizadas a despeito delas, sem jamais as enfrentar de cara, para fazer atingir por um viés imprevisto o projeto que se meditou.

Segunda parte

A CONQUISTA DO PODER

III

Os combates de Zeus

À *métis* humana de Homero, à *métis* animal de Opiano responde em Hesíodo a deusa Métis, filha de Tétis e de Oceano, que Zeus esposou e engoliu. Certo, trata-se de uma personagem, em certos aspectos, menor. Jamais os gregos prestaram culto a uma divindade com esse nome. No plano do rito, Métis não está entre os verdadeiros deuses. Deve-se então invocar a fantasia pessoal do poeta, sua tendência de divinizar as puras abstrações? Isto seria desconhecer uma parte essencial do pensamento religioso, esta necessidade de designar, de classificar, de ordenar as forças do além, necessidade à qual o culto não pode responder inteiramente, mas que se satisfaz nas vastas construções míticas como as de Hesíodo. A esse respeito, o que se chamam as "abstrações" hesiódicas é totalmente outra coisa que conceitos disfarçados em deuses pelo artifício de uma metáfora poética. São verdadeiras "potências" religiosas, que presidem a formas de ação bem definidas e operam nos setores determinados do real[207]. No jogo dos diferentes poderes divinos dos quais a *Teogonia* narra o nascimento, os domínios de aplicação, os conflitos, os equilíbrios até o momento em que se instaura, sob a dominação de Zeus, a ordem definitiva do universo, seu papel aparece ao mesmo tempo tão necessário quanto o de certos deuses do panteão tradicional. E para Hesíodo precisamente Métis ocupa, na economia do mundo divino, um lugar eminente. Se ela é a primeira esposa de Zeus, a que ele leva ao seu leito assim que termina a guerra contra os Titãs, assim que

[207] Sobre as abstrações divinizadas, em Hesíodo, cf. B. Snell, *Die Entdeckung das Geistes*, Hamburg, 1955, p. 65 sq. Certas divindades, que fazem o objeto de um culto, têm nomes comparáveis ao de Métis: é o caso de *Aidôs*, de *Pístis*, de *Phóbos*, de *Eros*, de *Kháris*; cf. J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1969, p. 52. Sobre o problema geral dos nomes abstratos como deuses da Grécia e de Roma, cf. H. Usener, *Gotternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Bregriffsbildung*, Bonn, 1896, p. 364-375.

é proclamado rei dos deuses, é porque este casamento marca o coroamento de sua vitória e consagra a preeminência de monarca. Nenhuma soberania, com efeito, sem Métis. Sem o socorro da deusa, sem o apoio das armas da astúcia de que dispõe sua ciência mágica, o poder supremo não poderia nem se conquistar, nem se exercer, nem se conservar. A *Teogonia* insiste, sobretudo, no papel de Métis na elaboração e na permanência da soberania. Mas *Prometeu Acorrentado* de Ésquilo atesta-nos que, no conflito que opõe para a realeza do mundo os Titãs comandados por Crono aos Olímpios dirigidos por Zeus, a vitória devia vir "ao que vencesse, não pela força e violência, mas pela astúcia[208]". Se o exército dos Uranidas e de Crono foi finalmente derrotado, foi, segundo o poeta trágico, por não ter escutado os conselhos do que encarnava, na sua natureza rebelde de Titã, esta mesma Métis que Zeus, na versão de Hesíodo, devia fazer inteiramente sua, engolindo-a antes que ela gerasse Atena.

As divergências nas duas tradições legendárias apenas sublinham mais fortemente a constância do tema da astúcia no coração dos mitos de soberania. Hesíodo e Ésquilo concordam em reconhecer em Prometeu este tipo de inteligência artificiosa, esta mesma potência de engano que os gregos designam pelo nome de *métis*. Para um e outro, o Titã não é somente o *aiolómetis*, o *ankylométes*, o *aipymétes*, o *dolophronéon*, o *poikílos*, o *poikilóboulos*, o *polýïdris*[209], o prodigioso esperto (*sophistés*) capaz de "mesmo diante do inextricável encontrar uma saída[210]", o senhor dos proveitos, dos projetos fraudulentos, guardando sempre na cabeça sua ciência das armadilhas e das trapaças, sua *dolíe*

[208] *Prometeu Acorrentado*, 212-213. Encontra-se, em Homero, a mesma oposição entre *dólos*, de um lado, e *krâtos e bía*, de outro. Licurgo, afrontando em combate singular Areitoos – que Pausânias chama (VIII, 4, 10) *anér polemikós* –, surpreende-o por trás, num caminho muito estreito, para que o temível guerreiro pudesse fazer uso de sua invencível massa de ferro (*Il.*, VII, 135 sq.). Ele o mata "pela astúcia, não pela força", *dóloi, oúti krátei*, adiantando-se traiçoeiramente", *hypophthás* (cf. Paus. VIII, 4, 10: "tendo-o matado *dóloi kaì ou sýn tôi dikaioí*, por astúcia e não lealmente"); cf. também *Od.* ix, 406-408: Ulisses triunfa sobre o Ciclope "por astúcia, não por força", *dóloi oudè biephin*. Sobre o papel da *métis*, o emprego dos *dóloi* nas lutas guerreiras, cf. *Od.*, iii, 119-121: durante vinte anos, os gregos fecharam seus inimigos numa rede de emboscadas de todos os tipos, *pantoíoisi dóloisi*; mas nenhum se igualava em *métis* a Ulisses que superava a todos, *pantoíoisi dóloisi*. Em *Il.*, III, 202, o *polýmetis* Ulisses conhece *pantoíous te dólous kaì médea pykná*, as astúcias de todos os tipos e os pensamentos densos.

[209] *Aiolómetis: Teogonia*, 511; *ankylométes: Teog.*, 546; *Trabalhos*, 48; *aipymétes: Prometeu*, 18; *dolophronéon: Teog.*, 550; *poikílos: Teog.*, 511; *Prom.*, 308; *poikilóboulos: Teog.*, 521; *polýïdris: Teog.*, 616; *sophistés: Prom.*, 62.

[210] "... *deinòs ... heureîn kax amekhánon póron*", Ésq., *Prom.*, 59.

tékhne[211]; ele é também o único que pode pretender brincar de astúcia com Zeus, utilizar contra ele a *apáte*[212], opor ao rei dos deuses *métis* contra *métis*. É que, como a própria Oceanida, Prometeu é o previdente, o que, conhecendo cada coisa antes, possui este tipo de saber indispensável a quem se encontra comprometido com uma batalha cuja saída é ainda incerta[213]. Métis "sabe mais coisas que qualquer deus ou homem mortal[214]"; Prometeu "sabe mais que ninguém no mundo[215]"; Métis, no ventre de Zeus, fá-lo-á conhecer tudo o que lhe será felicidade e infelicidade[216]; Prometeu conhece de antemão tudo o que vai acontecer; nenhuma infelicidade acontecerá a ele que ele não tenha previsto antes[217]. Na versão de Ésquilo, que ignora deliberadamente a personagem de Métis, Prometeu tem o lugar e desempenha o papel que Hesíodo assinala à deusa. Mas, do ponto de vista da estrutura dos mitos de soberania, presença e ausência de Métis confirmam igualmente o papel que cabe propriamente a esta forma de inteligência artificiosa que representa a Oceanida. Na perspectiva trágica própria da trilogia de Ésquilo, Métis não poderia de forma alguma intervir. Pois, na entrada do drama, nesta primeira e única peça que nos chegou, *Prometeu Acorrentado*, Zeus já é o rei dos deuses, porque triunfou sobre os Titãs, mas sua soberania não está definitivamente assegurada. Ela aparece, ao contrário, condenada ao fim pela maldição que Crono, no dia da queda, pronunciou contra o mais jovem de seus filhos. Sem duvidar de nada, Zeus apronta-se para um casamento "que o lançará abaixo do poder e do trono" [218]. Logo que se consuma o casamento que, em sua imprudência, ele realiza com a Nereida Tétis, os tempos abrir-se-ão para ele, onde ele se deixará surpreender e vencer por sua vez pelo mais forte que ele. Como seu pai

[211] *Teog.*, 547, 551, 555, 560.
[212] *Teog.*, 537, 565; *Trab.*, 48.
[213] Mesmo se a derivação de *Prometheús*, a partir de *médea*, *métis* ou *mantháno*, aprender, não é segura (cf. M. L. West, *Hesiod, Theogony*, 1966, p.308), a aproximação se impõe, no espírito dos gregos, entre o nome do filho de Jápeto e *promethés*, previdente, *prométheia*, previdência; como entre o nome de seu irmão, *Epimetheús* e *epiméthеia*, o pensamento que vem depois; cf. *Teog.*, 511 e 559; *Trab.*, 89; Ésquilo, *Suplicantes*, 700.
[214] *Teog.*, 887.
[215] *Ibid.*, 559; *Trab.*, 54.
[216] *Teog.*, 900.
[217] *Prometeu*, 101-103.
[218] *Ibid.*, 908.

Crono, ser-lhe-á necessário sofrer a dura lei das gerações sucessivas; por um filho mais poderoso que ele, aprenderá "a distância que separa reinar de ser escravo[219]". Toda a trilogia é construída sobre este tema do perigo ameaçando o reino do senhor dos deuses; ela põe em cena, na soberania, não o aspecto de estabilidade e de permanência, como em Hesíodo, mas um estado de crise que Zeus só poderá superar ao preço de uma reconciliação com o Titã acorrentado, de uma libertação de suas cadeias, de uma transformação do poder real no sentido da justiça e da reflexão. Nesse contexto, não há lugar para a *métis*. Sua presença, seu casamento, sua absorção pelo deus soberano, significaria para a supremacia do Olímpio segurança invencível e constante perenidade. É por falta de *métis* que Zeus depende, enquanto rei, da astúcia prometeica. E esta dependência se reveste de um duplo aspecto. Para vencer Crono, isto é, para conquistar a realeza, Zeus necessita dos planos sutis do Titã; para manter seu reino, conjurando os perigos que faz correr o soberano a procriação de filhos mais jovens e mais fortes do que ele, é preciso obter de Prometeu a revelação do segredo que o Titã é o único a possuir. O motivo do casamento fatal, ameaçando a carreira do deus soberano, encontra-se tanto em Ésquilo quanto em Hesíodo, mas as diferenças são significativas. Na *Teogonia*, a narrativa do casamento perigoso encontra lugar imediatamente depois que Zeus, pressionado pelos deuses a tomar a *basileía*, a realeza, como bom soberano, repartiu-lhes as honras eqüitativamente. Métis, que ele faz sua primeira esposa, deve gerar-lhe filhos, de uma "prudência" igual à de sua mãe[220]. O filho de Métis era assim chamado a tornar-se rei dos homens e dos deuses no lugar de seu pai. Mas Zeus, alertado, engole sua esposa antes que ela tenha gerado um filho. Em Ésquilo, ao contrário, o poder real de Zeus não é aceito com pleno consentimento. Simbolizada por *Krâtos* e *Bía*, representando a força pura e a coerção, sua supremacia não aparece ainda totalmente justificada. Sucumbe-se à lei do mais forte, antes que se reconheça a autoridade de um verdadeiro monarca. Muitos deuses reprovam em Zeus a apoderação brutal do trono, a violência e a arbitrariedade de suas ordens[221]. Zeus deseja Tétis como mulher. Os dons

[219] *Ibid.*, 927.

[220] *Teog.*, 894. Nota-se-á em toda a passagem a repetição do verbo *phrázo*, meditar (892 e 900) associado a *phradmosýne* (891), prudência, *periphron* (894) e *epiphron* (896), prudente.

[221] *Prometeu*, 150, 402-405.

mágicos da deusa, transmitindo-se a seu filho, fá-lo-ão, como aquele de Métis, mais forte que seu pai: ele o destronará. Mas Zeus desta vez não está sabendo de nada. Ele se prepara, cedendo a seus vãos caprichos de monarca, para fazer sua desgraça[222]. Só Prometeu conhece esse terrível segredo; só ele dispõe do meio de desviar a sorte[223]. É, portanto, por seu intermédio que Zeus pode evitar o golpe. Para manter-se trono, como para assegurar a sua conquista, o soberano deverá, portanto, compor com Prometeu e apoiar-se no seu saber. Será necessário também renunciar definitivamente a Tétis, em vez de fazê-la sua pelo casamento e pela engolição, como foi o caso de Métis na versão de Hesíodo. As duas narrativas divergem apenas na aparência. Sob duas formas diferentes, elas esclarecem por uma mesma luz os meios secretos da soberania; elas sublinham igualmente o papel que assumem, nos fundamentos do poder real, não unicamente a força brutal, mas as magias da inteligência astuciosa.

Desdenhando os meios da astúcia (*mekhanàs haimýlas*), conta Prometeu de Ésquilo, os Titãs em sua brutalidade presunçosa acreditaram que eles não teriam nenhuma dificuldade para vencer os Olímpios pela força. Para persuadi-los do contrário, o filho de Jápeto prodigaliza-os com os mais sábios conselhos. Em vão. Crono e os Titãs não querem nada escutar; eles se recusam mesmo a examinar a questão. Resta então a Prometeu levar sua *métis* ao outro campo e a alinhar-se ao lado de Zeus[224]. O Olímpio acolhe de bom grado os serviços do trânsfuga, cujos planos iam assegurar sua vitória e consagrar seus privilégios, permitindo acorrentar no fundo do Tártaro o velho Crono e seus aliados[225].

Explícito em Ésquilo, esse tema do *dólos*, ao mesmo tempo, astúcia, armadilha e liame mágico, opondo-se à simples força e conferindo o êxito nas lutas pela soberania, encontra-se em todas as narrativas míticas dos combates que Zeus deve sustentar para erguer-se e manter-se no topo do poder. Em Hesíodo, ele aparece em filigrana. A esse respeito uma primeira observação deve ser feita. Tornou-se um hábito ler a *Teogonia* pelo resumo que apresenta a compilação dela atribuída a Apolodoro e redigida pelo século II da nossa era. Na narrativa unificada do mitógrafo, a aparição sucessiva das três gerações

[222] *Ibid.*, 762.
[223] *Ibid.*, 170, 520-525, 769-770, 915.
[224] *Ibid.*, 199 sq.
[225] *Ibid.*, 219-220 e 439-440.

divinas, as de Urano, de Crono e de Zeus, corresponde exatamente a três reinados consecutivos. Urano é o primeiro soberano do universo. Crono castra-o e expulsa-o do trono com o auxílio dos irmãos, os Titãs. Zeus, por sua vez, derruba Crono e torna-se o senhor do Céu[226]. O texto de Hesíodo é diferente. Em nenhum momento, Urano é chamado soberano, nem considerado rei. Todos os episódios que dizem respeito a ele inserem-se num mito cosmogônico e é apenas com Crono que surge o tema de uma competição pela soberania. Urano apresenta-se como uma potência cósmica primordial: o sombrio Céu noturno, constelado de astros[227]. Gaia, a Terra, gerou-o sem se unir a ninguém, por um tipo de duplicação. Ela o fez igual a si mesma, *ison heoutêi*[228], para que ele a recobrisse exatamente estendendo-se sobre ela[229], antes que ele se tornasse o que será mais tarde, após o golpe de foice de Crono: o lugar sólido onde residem os deuses celestes, o exato correspondente do que Gaia representa para toda criatura, desde sua aparição, na origem do mundo: uma base estável e segura para sempre, opondo-se à abertura escancarada e sem fundo do Caos[230].

[226] Apolodoro, I, 1, 1; I, 1, 4; I, 2, 1.
[227] *Teog.*, 127.
[228] *Ibid.*, 126.
[229] *Ibid.*, 127.
[230] Comparem-se o verso 117: *pánton hédos asphalès aieí* "para todas as coisas, base imutável para sempre" (Gaia) e 128: *makáressi theoîs hédos asphalès aieí* "para os deuses bem aventurados uma base imutável para sempre" (Urano); cf. sobre este ponto, M. L. West (*o. c.*, p.193-194) que mostra as duas fórmulas, mesmo se a primeira é precisada pelos versos 118-119 que figuram em todos os manuscritos, não são, como algumas vezes se pretendeu, incompatíveis. O verso 128: *óphr'eíe makáressi theoîs hédos asphalès aieí*, "a fim de que seja para os deuses bem aventurados uma base imutável para sempre" – faz segundo nossa opinião referência ao estatuto futuro de Urano, àquilo que ele será, não imediatamente como no caso do verso precedente: *hína min perì pánta kalýptoi*, "para que ele a cubra inteira" – mas, mais tarde, quando ele se tiver tornado aquele que estava destinado a ser cosmicamente e religiosamente: no alto de mundo, o céu fixo imóvel para que os deuses celestes tenham aí seu lugar (cf. *Schol. ad Hes. Th.*, 128, p. 185 Flach). Em primeiro lugar, com efeito, o verbo *kalýptein* não significa somente, em Hesíodo, cobrir, como poderia fazer uma tampa, mas esconder (cf. *Teog.*, 539 e 541); ele deve ser posto em relação com o verbo *apokrúptein*, em 157; para que o céu esconda a Terra, é preciso que ele esteja ainda estendido sobre ela; assim nos versos 176-178, Urano *amphì dè Gaíei* (...) *epéskheto kaí rh'etanýsthe pántei*, "se mantém ligado a Gaia e se estenda completamente sobre ela". Tal é a situação antes da intervenção de Crono. Em segundo lugar, a expressão *hédos asphalès aieì* supõe que o Céu permaneça fixado imóvel e que, conseqüentemente, ele não desça mais sobre Gaia para unir-se a ela; cf. sobre esse ponto, *Odisséia*, vi, 43 e Píndaro, *Neméias*, VI, 5-7: *ho dè khálkeos asphalès aièn hédos ménei ouranós*, "o céu de bronze habita uma base imutável para sempre". Hesíodo exprime este duplo estatuto de Urano por duas proposições distintas, a primeira introduzida por *hína*, a segunda por *óphra* e optativo.

O céu negro não conhece outra atividade que sexual. Esparramado completamente sobre a Terra, ele a envolve inteira e derrama-se sobre ela à Noite[231]. Este incessante transbordamento amoroso faz de Urano "aquele que esconde[232]": ele esconde a Terra sobre a qual ele acaba de estender-se[233]; sem prometer a seus filhos subi-los à luz, ele os esconde no lugar mesmo onde os concebeu, no regaço de Gaia, que geme sufocando-se em suas profundezas[234]. Como Urano poderia ser rei de um universo que, por falta de uma separação completa entre Terra e Céu, ainda não emergiu plenamente à existência? É necessário o golpe de foice de Crono para que Urano, mutilado, se retire de Gaia, se afaste dela definitivamente para vir fixar-se neste lugar que formará a partir de agora o teto de mundo, como Gaia constitui desde o princípio a terra firme. Somente, então, o universo torna-se este cosmos organizado que serve ao mesmo tempo de quadro e de aposta às lutas dos deuses pela soberania.

Que se compare a conduta de Urano e a de Crono em relação a seus filhos. Pelo paralelismo dos episódios, apreender-se-á melhor a mudança de plano que se opera de um a outro, a passagem do tema da emergência de um universo diferenciado ao de uma competição para o poder real. Urano, narra Hesíodo (132-210), tem de Gaia três séries de filhos: os Titãs, os Ciclopes, os Cem-braços. Todos são qualificados de terríveis; desde a origem (*ex arkhês*), eles são odiosos ao pai. O poeta não explicita as razões dessa raiva, mas é possível

Notar-se-á de resto que as Montanhas, *Oúrea*, que Gaia engendra, como Urano, sem Eros, isto é, sem unir-se a um deus macho, são também definidas como lugar de uma categoria particular de divindades, as Ninfas, de que Hesíodo contará o nascimento mais tarde; cf. em 187, o nascimento das Ninfas mélias.

[231] *Ibid.*, 176-187.

[232] *Ibid.*, 157: *pántas apokrýptaske*, escondia-os todos.

[233] O emprego do verbo *érkhomai* (*êlthe dè nýkt'epágon*, "ele veio trazendo a noite", 176) implica que Urano não está continuamente estendido sobre Gaia; ele "vem" unir-se a ela. O que não significa que ele se encontre em outros momentos em seu lugar de Céu. A palavra parece ter no texto de Hesíodo o sentido mais particular que lhe dão os gregos, quando se trata de relações íntimas, de união sexual com uma mulher, como em Heródoto, II, 115 e VI, 68. O fato, unindo-se a Gaia, o Céu negro "traz a noite", mostra que, não ficando continuamente em seu lugar, ele impede a luz do dia (cf. 124: *Hemére*) de suceder regularmente à obscuridade. É por isso que, cobrindo Gaia, escondendo seus filhos no seio de Gaia, ele não os deixa "subir à luz" (157).

[234] *Ibid.*, 160: Gaia geme por dentro, *steinoméne*, apertada, pressionada, atravancada. Cf. *Ilíada*, XXI, 220: o Escamandro não pode mais correr porque ele, *steinómenos nekýessi*, apertado pelos cadáveres que o enchem e que o impedem de lançar-se no mar, como Gaia é apertada pelos filhos, não pode encontrar uma saída.

precisar seu sentido. À hostilidade do pai responde a dos filhos; conhecemo-la pelos sentimentos daquele que, de todos, é o mais terrível (*deinótatos paídon*) e que se encontra, desde o princípio, caracterizado como *ankylométes*, de *métis* curva[235]. O que Crono detesta em seu pai, é que ele é florescente, cheio de vitalidade e de seiva[236]. De um lado, no filho, a *métis*, de outro, no pai, uma fecundidade sem freio. A natureza de Urano, "ávido de amor[237]", impede os filhos que procriou de ocuparem ao Sol o lugar que lhes cabe. Quando ele esconde sua descendência no seio da Terra, não procura preservar seu reino contra eventuais concorrentes, mas bloquear todo nascimento que produziria seres diferentes do que ele mesmo é[238]. Nenhuma "geração" nova pode aparecer durante o tempo em que se perpetua este engendramento incessante que Urano realiza sem trégua, ficando unido a Gaia. O ultraje, a *lóbe*, que Gaia e Crono lhe reprovam e o farão pagar, é para a mãe e seus filhos esta forma de existência restrita, confinada, onde os renega sua sexualidade sem freio[239]. Urano será punido por onde ele pecou e o castigo diz muito do que foi seu erro. O deus do Céu não é acorrentado, como serão Crono e os Titãs. No momento em que ele se acopla à noite com Gaia, com um golpe de foice, seu filho lhe corta as partes sexuais. Este ato terá conseqüências cósmicas decisivas. Ele afasta o Céu da Terra, desbloqueia, pelos

[235] *Teog.*, 138. Crono *ankylométes*: 18, 137, 168, 473, 495.

[236] *Ibid.*, 138.

[237] *Ibid.*, 177: *himeíron philótetos*. Ao contrário, Gaia engendrou Urano *ater philótetos ephimérou*, "sem auxílio do terno amor" (132). Mas este amor excessivo, ao mesmo tempo pela repetição incessante e pela ausência de distância entre as duas potências opostas, não permite à união trazer à luz uma geração nova. No seu incessante desejo de *philótes*, Urano aparenta-se ao mesmo tempo à potência primordial de Eros e Afrodite (deusa que acompanha por toda parte *Erôs* e *Hímeros*, Amor e Desejo, 201), e àquela de Noite. *Philótes* é certamente um dos privilégios de Afrodite (206), mas ela figura também na descendência sinistra de Noite (224), esta noite que faz reinar Urano em seu continente desejo de acoplamento.

[238] Urano odeia seus filhos desde o primeiro dia (*ex arkhês*, 156); logo que eles nascem, ele os esconde nas profundezas de Gaia. Estas indicações não são compatíveis com o que será dito, ulteriomente, em uma outra passagem e no contexto bem diferente da luta entre Crono e Zeus (617-620). Quanto aos Cem-braços, assim que seu pai se irritou contra eles, almejando sua força sem igual, sua estatura, seu talhe, ele os prendeu com um liame poderoso. Voltaremos a esse problema que o encadeamento dos Cem-braços coloca e que não é objeto do texto que comentamos. Mas notamos, em seguida, que a estatura, o talhe, a força dos Cem-braços, para provocar a inveja de seu pai, não deviam ser aquelas dos recém nascidos. Certamente, os deuses crescem logo, mas Hesíodo não deixa de sublinhar, a propósito de Zeus, que o recém-nascido devia crescer em força e em talhe antes de afrontar Crono (cf. 492-493).

[239] *Ibid.*, 165.

tempos vindouros, a vinda das gerações futuras; ele institui um novo modo de procriação pela união dos princípios que permanecem, na sua aproximação mesma, distintos e opostos; ele funda a necessária complementaridade entre as potências de conflito e as potências de amor[240]; ele desencadeia, enfim, pela invectiva que Urano pronuncia contra seus filhos (*neikeíon*), esta lei do talião ou de retribuição (*tísis*), que, tomada como encargo pelas Erínias e pelas Filhas da Noite, não cessará mais, a partir de agora, de reger o futuro[241]. Mas, na perspectiva de nossa análise, dois traços devem ser antes de tudo sublinhados. Trata-se, em primeiro lugar, de uma "emboscada secreta" que aprisiona Urano enamorado de surpresa[242]; é uma *dolíe tékhne*; um *dólos*[243] digno do *ankylométes*; é também, em segundo lugar, no seu aspecto de astúcia, o feito que, abrindo à parifaria de Crono o caminho do poder, inaugura entre os deuses a história dos avatares da soberania.

Crono não esconde seus filhos no seio da Terra. Desde que eles descem do regaço de Rea para os joelhos da deusa, ele apreende-os e engole-os como Zeus mais tarde engolirá Métis. Seu gesto não corresponde à sua natureza de deus florescente, mas a razões "políticas" que são claramente expostas: "Ele temia que um dos netos do Céu obtivesse a honra real (*basileida timén*) entre os imortais[244]. Urano escondia seus filhos, abandonando-se quase sem defesa a seus apetites sexuais. Crono devora-os permanecendo sem cessar em prontidão. Inquieto e desconfiado, o olho sempre aberto, mantém-se, como convém a um deus dotado de *métis*, constantemente à espreita: *dokeúon*[245]. Mas a vigilância daquele que Hesíodo chama *Kronos basileús*, o rei Crono, *mégas ánax*, o poderoso príncipe[246], e mais precisamente, em uma outra passagem, "o primeiro rei dos deuses[247]", não é todavia tão perfeita que não se possa achar um defeito. O as-

[240] Cf. J. P. Vernant, "Oedipe sans complexe", *Raison présente*. 1967, 4, p. 10-11 (= *Mythe et Tragédie*, p. 85-86).
[241] *Teog.*, 207-210.
[242] *Ibid.*, 174. Urano escondia Gaia (*kalýptoi*, 127), escondia seus filhos (*apokrýptaske*, 157). Em troca Gaia esconde Urano (*krýpsasa*) e coloca-o em emboscada (*lókhoi*) lá onde seu pai vai sem desconfiança chegar.
[243] *Ibid.*, 160-175.
[244] *Ibid.*, 461-462.
[245] *Ibid.*, 466.
[246] *Ibid.*, 476 e 486.
[247] *Ibid.*, 486. O texto traz: *theôn protéroi basilêi*, o primeiro rei dos deuses. É assim que entende Mazon. Mas, em sua edição crítica, M. L. West propõe a leitura: *theôn protéron basilêi*, o rei dos

tuto vai encontrar um mais astuto que ele. Com Gaia e Urano, Rea planeja um plano de astúcia ou, como diz Hesíodo, ela encontra um meio de meditar, de acordo com seus pais, uma *métis* (*mêtin symphrásasthai*)[248] para que Zeus, último dos filhos, escape da sorte de seus predecessores. À espreita vigilante de Crono escapa a manobra secreta de sua esposa. Rea gera *clandestinamente*; *esconde* seu filho em Creta; *dissimula* sob as fraldas da criança uma pedra; oferece-a, sob a *aparência enganosa* de um recém-nascido, à voracidade de Crono que não vê nada aí senão fogo. Enganado por esta *apáte* (é assim que chama Pausânias[249]), o grande Crono não tem dúvidas de que no lugar da pedra estava seu filho, invencível e impassível, que conservava a vida para logo expulsá-lo pela força do trono e reinar em seu lugar sobre os Imortais[250].

Esta vitória final de Zeus sobre seu pai, Hesíodo há de celebrá-la numa longa narrativa que ele consagra à guerra contra os Titãs (617-885). Nesta Titanomaquia, que constitui o ponto culminante do poema teogônico, os Cem-braços desempenham papel decisivo: Zeus sabe por Gaia que o êxito caberá ao que conseguir enfileirar os Cem-braços em suas fileiras e obter seu apoio. Coto, Briareu e Giges são, portanto, neste texto, garantia e artesãos da vitória no combate pela soberania. Mas, em uma passagem anterior, v. 493-506, que segue imediatamente a narrativa do "fingimento" maquinado por Rea, para salvar o pequeno Zeus, Hesíodo já revelara dois dos meios que deviam assegurar finalmente a supremacia do jovem filho de Crono. Era preciso, de início, que seu pai cuspisse todos os filhos que ele tinha engolido, isto é, os irmãos e irmãs mais velhos de Zeus, chamados para combater a seu lado. O poeta beócio não especifica os procedimentos elaborados para fazer o grande Crono de pensamentos astutos vomitar. Ele indica apenas que o deus, desta vez ainda, sucumbiu a uma astúcia tramada sobre os conselhos de Gaia (*dolotheís*)[251]. "Vencido pelos artifícios e pela força de seu filho (*tékhneisi híephí te paidós*)[252]", ele precisou vomitar,

primeiros deuses, fazendo observar que os Titãs são chamados por Hesíodo *próteroi theoí* (cf. 424), e que o primeiro rei se diz em Hesíodo *ho próteron basileús* (correção adotada por Peppmuller; cf. West, *o. c.*, p.391.

[248] *Teog.*, 471.

[249] Pausânias, VIII, 36, 3; IX, 41,6.

[250] *Teog.*, 489-491.

[251] *Ibid.*, 494.

[252] *Ibid.*, 496.

depois da pedra que ele tinha engolido no lugar de Zeus, toda a continuação de sua descendência. Como escreve Hesíodo: "ele cuspiu sua descendência (*gónon ameéke*)[253]". Seguindo no essencial a tradição hesiódica, o texto de Apolodoro, um pouco diferente, é mais explícito: "Atingindo a maioridade, Zeus assegura o concurso de Métis, a Oceanida; ela dá para Crono beber uma droga (*phármakon*) que o obriga a vomitar primeiro a pedra, depois os filhos que tinha engolido; com a ajuda destes, Zeus inicia a guerra contra Crono e os Titãs[254]".

Não é de Urano escondendo seus filhos que deve ser aproximado Crono devorando os seus. É de Zeus engolindo a Métis. O tema é idêntico. Nos dois casos, um deus soberano sabe que seu destino lhe impõe ser destronado por um de seus filhos. Em Hesíodo, Crono, como Zeus, foi advertido disso por Gaia e Urano. Trata-se, portanto, para um e outro, de mudar por um disfarce engenhoso o peso da fatalidade[255]. Onde Crono fracassa Zeus vencerá. Crono tem contra si Gaia e Urano. Eles o preveniram do que o esperava. Mas eles frustram, pela *métis* e pelo *dólos* preparados com Rea, as tentativas do primeiro soberano de modificar em seu proveito a ordem das coisas e conservar entre suas mãos a realeza. Ao contrário, as duas divindades primordiais entram no jogo de Zeus. Por seus conselhos ele decide engolir Métis em suas entranhas, "para que a honra real não pertencesse jamais a um outro que ele entre os deuses sempre vivos[256]". Compreende-se a atitude de Urano. Ele quer fazer com que Crono, que ele amaldiçoou solenemente, pague pelo crime cometido outrora contra sua pessoa. A conduta de Gaia parece mais surpreendente. Depois de tudo, foi ela que forçou Crono a mutilar seu pai; foi ela que criou a dupla foice de aço, que inventou o instrumento do crime para armar a mão de seu filho. Mas Gaia, nesta seqüência da narrativa, reveste-se de um duplo aspecto. Ela se aparenta, de início, a Têmis com quem freqüentemente ela se confunde, e que representa, como potência oracular, a lei de um destino irremediavelmente

[253] *Ibid.*, 495.

[254] Apolodoro, I, 2, 1. Em Apolodoro, a maturidade (*téleios*) de Zeus responde às indicações de Hesíodo 492-494): com o decorrer dos anos, cresciam rapidamente o ardor (*ménos*) e os membros (*gúia*) do jovem príncipe; o papel de Métis lembra o papel de Rea (471); além disso, o *phármakon*, filtro mágico, faz parte da *métis* e de seus poderes; cf. na *Odisséia*, iv, 227, os *phármaka metióenta*, as "drogas de astucioso saber" de Helena.

[255] Cf. *Teog.*, 464: *péproto*; 894: *heímarto*.

[256] *Ibid.*, 891-893.

depois da pedra que ele tinha engolido no lugar de Zeus, toda a continuação de sua descendência. Como escreve Hesíodo: "ele cuspiu sua descendência (*gónon ... enéeke*)[253]". Seguindo no essencial a tradição hesiódica, o texto de Apolodoro, um pouco diferente, é mais explícito: "Atingindo a maioridade, Zeus assegura o concurso de Métis, a Oceanida; ela dá para Crono beber uma droga (*phármakon*) que o obriga a vomitar primeiro a pedra, depois os filhos que tinha engolido; com a ajuda destes, Zeus inicia a guerra contra Crono e os Titãs[254]".

Não é de Urano escondendo seus filhos que deve ser aproximado Crono devorando os seus. É de Zeus engolindo a Métis. O tema é idêntico. Nos dois casos, um deus soberano sabe que seu destino lhe impõe ser destronado por um de seus filhos. Em Hesíodo, Crono, como Zeus, foi advertido disso por Gaia e Urano. Trata-se, portanto, para um e outro, de mudar por um disfarce engenhoso o peso da fatalidade[255]. Onde Crono fracassa Zeus vencerá. Crono tem contra si Gaia e Urano. Eles o preveniram do que o esperava. Mas eles frustram, pela *métis* e pelo *dólos* preparados com Rea, as tentativas do primeiro soberano de modificar em seu proveito a ordem das coisas e conservar entre suas mãos a realeza. Ao contrário, as duas divindades primordiais entram no jogo de Zeus. Por seus conselhos ele decide engolir Métis em suas entranhas, "para que a honra real não pertencesse jamais a um outro que ele entre os deuses sempre vivos[256]". Compreende-se a atitude de Urano. Ele quer fazer com que Crono, que ele amaldiçoou solenemente, pague pelo crime cometido outrora contra sua pessoa. A conduta de Gaia parece mais surpreendente. Depois de tudo, foi ela que forçou Crono a mutilar seu pai; foi ela que criou a dupla foice de aço, que inventou o instrumento do crime para armar a mão de seu filho. Mas Gaia, nesta seqüência da narrativa, reveste-se de um duplo aspecto. Ela se aparenta, de início, a Têmis com quem freqüentemente ela se confunde, e que representa, como potência oracular, a lei de um destino irremediavelmente

[253] *Ibid.*, 495.

[254] Apolodoro, I, 2, 1. Em Apolodoro, a maturidade (*téleios*) de Zeus responde às indicações de Hesíodo 492-494): com o decorrer dos anos, cresciam rapidamente o ardor (*ménos*) e os membros (*gyia*) do jovem príncipe; o papel de Métis lembra o papel de Rea (471); além disso, o *phármakon*, filtro mágico, faz parte da *métis* e de seus poderes; cf. na *Odisséia*, iv, 227, os *phármaka metióenta*, as "drogas de astucioso saber" de Helena.

[255] Cf. *Teog.*, 464: *péproto*; 894: *heímarto*.

[256] *Ibid.*, 891-893.

fixo. É por Gaia que Crono, Zeus ou Prometeu podem ser informados do que reserva o futuro. Mas Gaia se aparenta também às Erínias que velam para que nenhum erro permaneça impune e cuja carga é de fazer amadurecer sem remissão, ao fio dos anos, a *tísis*, o castigo dos crimes mais bem escondidos[257]. É, com efeito, Gaia que recebeu as gotas de sangue caídas do sexo cortado de Urano. Ela faz nascer delas, com o curso dos anos (*periploménon d'eniautôn*)[258], as potências Erínias como, com o curso dos anos (*epiploménon d'eniautón*)[259], o grande Crono deve cuspir todos os seus filhos. Ao contrário, foi o elemento líquido, *Póntos*, Onda, tão fluido e móvel quanto a Terra é estável e fixa, que transportou para o mar, em longo tempo (*poulýn khrónon*), o sexo de Urano[260]; da espuma do esperma (*aphrós*) formou-se, então, a astuciosa deusa que preside às uniões e que, por toda parte, acompanham Amor e Desejo, Afrodite, cujas armas não são nem a força da vingança, nem a brutalidade guerreira, mas o charme dos sorrisos, as trapaças da tagarelice feminina, o encanto perigoso do prazer, todos os enganos (*exapátas*) da sedução[261].

Para dobrar a seu favor o destino, não basta a Zeus assegurar a cumplicidade benevolente de Urano e de Gaia. O rei dos deuses deve pôr aí do seu. Crono, a despeito de sua astúcia e de sua vigilante atenção, deixa-se surpreender

[257] As potências que presidem à vingança se apresentam sob duplo aspecto e têm dupla origem: originárias de Gaia, são as Erínias; originárias de *Nýx*, Noite, são as Keres, implacáveis vingadoras (*neleópoinoi*, 217) e *Némesis*. Sobre a Erínia, *elitópoinos* (ou *nelitópoinos* segundo Ruhnken), cf. (Orfeu), *Argonautika*, 1365. Mais geralmente, sobre a associação Erínias-Keres, cf. M. L. West, *o. c.*, p. 229, nota ao v. 217.

[258] *Teog.*, 184.

[259] *Ibid.*, 493.

[260] *Ibid.*, 188-190.

[261] *Ibid.*, 205-206. *Aphrós* é ao mesmo tempo a espuma branca do mar e o esperma que se levanta ou se lança da carne mutilada de Urano (cf. *ap'athanátou khroòs órnyto*, 191). Sobre a relação entre o esperma e a espuma, cf. Diógenes de Apolônia, fr. B 6 e A 24 em Diels-Kranz, *FVS*, II, p. 65 e 57; Hipócrates, *Da geração*, I, 2 e 3; Aristóteles, *Geração dos animais*, 736 a 10-24; *O. F.*, fr. 127 e 183 Kern. Da mesma forma que as Erínias, produzidas do sangue de Urano pela Terra, são próximas das Keres e de Nêmesis, geradas pela Noite, da mesma forma Afrodite, saída do sexo de Urano no mar, está próxima de *Apáte*, engano, de *Philótes*, ternura amorosa e das palavras mentirosas, *pseudeîs lógoi*, que pertencem à descendência sinistra da Noite. Sobre a terra como sobre a água do mar, o ato criminoso de Crono engendra as potências divinas que, opondo-se como ódio e amor, conflito e acordo, não aparecem menos umas e outras igualmente ambíguas: as Erínias e Afrodite têm um aspecto "branco" e um aspecto "negro"; cf. para as Erínias, Pausânias, VIII, 34; para Afrodite, os epítetos de *Melainís*, Negra, *Mykhía*, cavernosa, *Eumenés*, benfazeja (por antífrase).

pela *métis* de Rea; ele cai na armadilha (*dólos*) que lhe prepararam os engenhosos artífices (*tékhnai*) de Zeus; ele não desconfia da bebida de engano, da droga mágica (*phármakon*) preparada pela experta Métis. Os planos maquinados, para escapar da sorte que lhe foi destinada, voltam-se contra ele e realizam o que ele acreditava evitar. Crono não pode nem bloquear o tempo que pretende que as gerações se sucedam inexoravelmente uma a outra, nem escapar da lei do talião que a castração de Urano instituiu: mais ou menos a longo termo, ele precisará pagar um preço igual ao erro que cometeu. Por uma astúcia, Crono inaugurou a soberania, levando a mão contra seu pai. Por outra astúcia, sua soberania desmorona e acaba como começou. Toda sua astúcia não lhe serve de nada desde que ela deixa subsistir, fora dela e podendo opor-se a ela, a potência superior de Métis, que é também de certa forma, neste contexto, a do Tempo astuto, um tempo que, qualquer coisa que se faça, sempre termina por surpreender[262]. Zeus não engole seus filhos; prevenido do perigo que o espreita, como também fora seu pai, ele vai à raiz do mal. Ele combate Métis com as próprias armas da deusa. Fazendo suas as artimanhas de Afrodite, ele seduz traiçoeiramente sua esposa com palavras acariciadoras (*haimylíoisi lógoisi*)[263] e, tendo enganado seus espíritos pela astúcia (*dóloi phrénas exapatésas*), ele a engole nas suas entranhas. Apolodoro resume a história em poucas palavras: "Quando Métis ficou grávida, Zeus engoliu-a, tendo-se antecipado com surpresa, pois Gaia tinha predito que, após a filha que ela trazia em seu seio, Métis daria nascimento a um filho que se tornaria rei do Céu[264]". É, portanto, Zeus que desta vez volta contra a deusa as armas que a tornam invencível: a astúcia, o engano, o ataque de surpresa. Com sua vitória desaparece para sempre, pelo resto dos tempos, a eventualidade de uma astúcia que, pegando-o desprevenido, poderia ameaçar seu império. Zeus soberano já não é, como Crono ou os outros deuses, uma

[262] Sobre o Tempo astuto, cf. Píndaro, *Ístmicas*, VIII, 14 (27): *dólios aiôn*; O. F., fr., 66 a Kern: *Khrónos aphthitómetis*. De *métis* imperecível.

[263] *Teog.* 889-890, comparar com 205 (Afrodite), 224 e 229 (descendência da Noite).

[264] Apolodoro, I, 3, 6. Mesmo emprego do verbo *phtháno*, pegar de forma imprevista, adiantar-se, em outra passagem de Apolodoro: I, 6, 1. Zeus se adianta por pouco aos Gigantes, na colheita do *phármakon*, suscitado por Gaia, e, se eles tivessem conseguido apoderar-se dele, ter-se-iam tornado invencíveis. É o mesmo verbo *hypophtháno* que encontramos na *Ilíada* VII, 144, para indicar que Licurgo encontra o meio de matar um adversário particularmente temível, dominando-o "pela astúcia e não pela força". Cf. supra, n. 2.

simples divindade que tem *métis*. Ele é o *metíeta*, o Astucioso, o padrão, a medida da astúcia, do deus inteiro feito *métis*.

* * * *

O segundo episódio que trata da subida de Zeus ao trono põe em cena, sem designá-los nominalmente, os Ciclopes. O texto, que segue imediatamente o episódio do vômito de Crono, põe problemas de interpretação delicados. Zeus acaba de libertar do ventre de Crono seus próprios irmãos e irmãs que o assistirão na luta contra os Titãs. "Em seguida ele libertou de seus liames malditos os irmãos de seu pai, os filhos de Urano, *hoùs dêse patér*", fórmula que se pode entender de duas maneiras: "que seu pai tinha atado", ou: "que o pai deles tinha atado[265]". No primeiro caso, foi Crono que atou alguns de seus irmãos; no segundo, Urano que acorrentou alguns de seus filhos. Apolodoro e Tzetzes parecem ter escolhido a primeira interpretação que devemos, todavia, rejeitar. A posição de *patér*, após *ouranídas*, imporia já a segunda leitura. Por outro lado, na Titanomaquia, Hesíodo precisa sem equívoco que, entre os filhos do Céu, os Cem-braços tinham sido por seu pai atados com um liame poderoso[266]. As dificuldades nem por isso foram superadas. De um lado, não se trata, na nossa passagem, dos Cem-braços, mas daqueles que, pelo preço de sua libertação, "deram a Zeus o trovão, o raio e o relâmpago que, antes, mantinha escondidos a enorme Terra e sobre o quais Zeus, a partir de agora, garante-se para reinar ao mesmo tempo sobre os mortais e os Imortais[267]". Ora, sabemos pelo verso 141 que os Ciclopes, cujos nomes evocam precisamente o trovão, o raio e o relâmpago, deram a Zeus o trovão e fabricaram-lhe o raio. Mas agora por que não nomeá-los? Os termos de que se serve Hesíodo, "os filhos de Urano, irmãos de seu pai (ou tios paternos, *patrokasígnetoi*)[268], aplicam-se, afora os Ciclopes e os Cem-braços, aos próprios Titãs que Zeus não pode desatar, porque eles combatem precisamente contra ele no campo de Crono, e, após sua vitória, ele os expedirá carregados de correntes ao fundo do Tártaro brumoso. Há mais.

265 *Teog.*, 501-502; cf. o comentário de M. L. West, *o. c.* p.304.
266 *Teog.*, 617-618.
267 *Ibid.*, 504-506.
268 *Ibid.*, 501.

Hesíodo apresentou a descendência de Urano numa passagem bem anterior, a que já nos referimos (132-153). Nesse repertório do começo da *Teogonia*, figuram três categorias de filhos do Céu e da Terra. Os primeiros citados são enumerados por ordem de nascimento e designados, sem apelação comum, por seu nome próprio: Oceano, Coio, Crio, Hiperião, Jápeto, Téia, Réia, Têmis, Mnemosýne, Febe, Tétis e o mais jovem, depois desses, Crono de pensamentos astutos. Depois vêm três filhos, qualificados de Olho Circular (Ciclope), que se chamam: Brontes, Esteropes, Arges. Enfim, três outros rapazes nomeados Coto, Briareu e Giges que se caracterizam por possuírem cem braços. Ora, nem em relação aos Ciclopes, nem aos Cem-braços, é feita menção nesta passagem capital a nenhum encadeamento por seu pai Urano. Bem ao contrário, o texto implica que todos os filhos, filhas e rapazes, Ciclopes e Cem-braços como os outros, sofreram o mesmo tratamento: todos foram igualmente escondidos da maneira que dissemos no seio de Gaia. Da mesma forma a todos os seus filhos Gaia se dirige para incitá-los à rebelião[269]. É em seus nomes, de todos, que Crono, o único dentre eles a não tremer, se decide a esticar o braço, para apreender e cortar o sexo de seu pai[270]. E é a todos indistintamente que Urano liga, como uma maldição, o cognome (*epíklesis*) – que ninguém tinha antes – de Titãs, "para que àqueles que tinham estendido o braço muito alto (*titaínontas*), o futuro disponha o castigo (*tísin*) que eles mereceram[271]".

No único texto que Hesíodo consagra a Urano, a sua descendência, a sua castração, o céu não aparece como um deus atador. O tratamento comum que ele inflige a todos os seus filhos, sua igual cumplicidade na rebelião, o nome único de Titã por que ele os designa ao maldizê-los, deixariam também supor que eles partilham após a vitória de Crono um mesmo destino. Hesíodo não esclarece que, após a mutilação de Urano, os Titãs encontrem-se daqui para frente livres. Ele não precisa dizer. A coisa é natural. Como Urano se afastou, nada mais os encerra no seio de Gaia onde estavam escondidos. O poeta pode então, sem outra explicação, expor no momento certo como se uniram os filhos

[269] *Ibid.*, 164: *Paîdes emoì kaì patròs atasthálou....* "filhos gerados de mim e de um pai furioso.
[270] *Ibid.*, 167-170 e 178.
[271] *Ibid.*, 208-210. O jogo de palavras opera em dois níveis: Titanes (Titènes)-*titaíno*, Titanes-*tísis*; cf. *Esc.* a 209, p.187 e 231 Flach.

e filhas do Céu e que crianças eles deram à luz[272]. Mas nesta lista onde cada deus ou deusa é chamado por seu nome, sem que o termo Titã seja empregado, não figuram nem Ciclopes, nem Cem-braços. Nenhuma palavra sobre eles. É verdade que nem uns, nem outros, não tendo tido descendência – que ao menos se notasse – não havia lugar para mencioná-los[273]. Entretanto Hesíodo poderia ter dito o que aprenderemos apenas mais tarde e como incidentalmente a propósito de sua libertação por Zeus, que certos filhos de Urano, contrariamente a seus irmãos e irmãs, tinham sido acorrentados por seu pai. Se eles foram atados por Urano, se foram desatados por Zeus, é preciso que admitamos, sem que Hesíodo o diga, que eles permaneceram, durante todo o reinado de Crono, no mesmo estado de servidão em que estavam mergulhados outrora. Mas agora, como explicar que, para estes prisioneiros de Urano, o afastamento de seu carcereiro não tenha trazido como a seus irmãos a libertação? O silêncio de Hesíodo é problemático. Apolodoro, que segue aqui ainda a tradição da *Teogonia*, esforça-se para pôr um pouco de coerência na seqüência dos acontecimentos[274]. Para chegar a isso, ele faz nascer, contrariamente a Hesíodo, os Cem-braços e os Ciclopes antes dos outros filhos do Céu e da Terra e, contrariamente a ele ainda, ele reserva somente aos últimos recém-nascidos o nome de Titãs. O mitógrafo supõe também que Urano, que parece a ele ser o primeiro soberano, começa a enviar ao Tártaro, após tê-los atado, os Cem-braços e os Ciclopes. Gaia insurge-se contra o desaparecimento de seus filhos e desde que ela gerou a nova prole dos Titãs e Titânidas, ela os lança ao ataque do trono de Urano. Todos, salvo Oceano, se lançam ao combate; Crono mutila o pai. Quando Urano é expulso do poder, o primeiro ato dos Titãs é libertar seus irmãos Cem-braços e Ciclopes, vítimas como eles da tirania paterna. Depois disso, colocam a soberania nas mãos de Crono. Feito rei, este se apressa em atar por sua vez Cem-braços e Ciclopes e enviá-los aos lugares subterrâneos de onde eles vêm e onde permanecerão até que Zeus os liberte uma segunda vez.

Mas a coerência que se encontra assim introduzida, ao preço de certas modificações, na sucessão dos fatos, parece-nos trair, tanto quanto a letra, o

[272] *Ibid.*, 337 sq.

[273] Apenas para Briareu é feita alusão a um casamento: ele esposa Cimopoléia, filha de Posídon (818-819). Mas não se faz menção de nenhuma descendência.

[274] Apolodoro, I, 1, 1-6.

espírito mesmo da narrativa hesiódica. Em Apolodoro, é como rei que Urano ata; como rei, ele é atacado e vencido; como rei, Crono desata, depois ata de novo; como rei enfim Zeus desata por sua vez. Mas, se nossa análise está fundamentada, Urano de Hesíodo não é um soberano; é Crono o primeiro a levar este título. E o termo "Titãs" designa, na *Teogonia*, aqueles que se encontram associados a esta primeira realeza de Crono. Em todos os seus empregos ao longo do poema, a palavra aplica-se a uma coletividade definida, não tanto por suas origens, como círculo de família, quanto pela relação de oposição que ela sustenta sobre um duplo plano com os deuses que reinam sobre o Olimpo. São, de início, os que Hesíodo chama os *próteroi theoí*, os deuses antigos, em contraste com os de hoje[275]. São também os concorrentes diretos de Zeus, os que combateram os Olímpios na guerra pela realeza de Zeus. A expressão *próteroi theoì Titênes* faz referência a duas gerações divinas, que se sucederam e se confrontaram pela dominação do mundo. Neste sentido o emprego da palavra Titã em Hesíodo confirma plenamente o parentesco, atestado por Hesíquio, deste termo com os antigos nomes Titax, Titene, rei e rainha. Os Titãs são os Reis, mais precisamente os primeiros deuses reais[276].

Os comentadores modernos debruçaram-se sobre as dificuldades que acabamos de mencionar. Eles tentaram resolvê-las do ponto de vista da crítica textual, seja supondo com Arthur Meyer que, na genealogia dos filhos de Gaia e de Urano, toda a passagem que diz respeito aos Ciclopes e aos Cem-braços (versos 139-153) constitui uma interpolação, seja admitindo, como fazem H. Buse e M. L. West, que, na primeira redação de Hesíodo, este trecho não figurava: a castração de Urano seguia imediatamente a menção de Crono tomando raiva do pai em plena juventude[277]. Hesíodo teria inserido, por conseqüência, em seu texto, os versos 139-153. Foi o papel atribuído aos Cem-braços e aos Ciclopes no

[275] *Teog.*, 424 e 484; cf. M. L. West, *o. c.*, p.200. O termo *próteros* implica uma anterioridade em relação a uma outra geração, a de Zeus; o deus Olímpio não arrancou de Hecate "o que ela tinha obtido com os primeiros Titãs". O sentido da expressão encontra-se precisado no verso seguinte, 425: ela conserva "o que lhe tinha dado na origem a primeira partilha", *tò próton ap'arkhês épleto dasmós*.

[276] Pausânias lembra a tradição de Elis, segundo a qual Crono foi o primeiro rei do céu. Zeus teria lutado com ele pelo trono em Olímpia (V, 7, 9-10). Em Olímpia precisamente um colegiado de sacerdotes, a cada ano, no equinócio da primavera, sacrificava ao primeiro deus, no pico do monte Crono. Estes sacerdotes tinham o título de *Basîlai*, Reais (VI, 20, 1).

[277] Cf. M. L. West, *o. c.*, p. 206 e 213.

episódio posterior à Titanomaquia que o teria constrangido a isso. Já que estas personagens desempenhavam um papel de primeiro plano na vitória de Zeus, era preciso expor antes o que elas eram, de onde vinham. Para conferir-lhes a certidão de nascimento e o estado civil que lhes faltavam, Hesíodo teria feito uma volta atrás e teria acrescentado à descendência de Urano, maldita sob a apelação coletiva de Titãs, os nomes de três Ciclopes e dos três Cem-braços. Mas, assim colocada, a adição tinha o defeito de integrar tão estreitamente Ciclopes e Cem-braços no grupo dos Titãs que as profundas diferenças entre uns e outros já não apareciam justificadas. Por que certos filhos de Urano foram atados e não, como os outros, escondidos? E se tivessem sido efetivamente atados, por que não dizê-lo? Enfim, que eles tenham sido atados ou escondidos, por que o afastamento de Urano teria libertado uns e não os outros?

Esta reconstrução do texto pelos filólogos guarda um caráter totalmente hipotético: ela não pode fazer o objeto de uma demonstração. Mas à medida que ela enumera e precisa as dificuldades, ela permite talvez tirar do embaraço mesmo de Hesíodo certas conclusões. Ainda é preciso colocar o problema de outra forma. Sem mais pretender restabelecer o verdadeiro texto para além daquele que nos foi transmitido, tentar-se-á somente atingir, pelas estruturas da narrativa, nos seus silêncios e até nas suas contradições, a lógica que preside em Hesíodo à organização dos mitos de soberania. Ora, nesse plano, uma constatação impõe-se. Que se trate dos Ciclopes ou dos Cem braços, a menção de suas cadeias situa-se sempre em um mesmo contexto: o conflito que opõe pela soberania os antigos deuses Titãs, conduzidos por Crono, e os novos pretendentes ao poder, comandados por Zeus. Tanto tempo se fique no nível cosmogônico das relações de Gaia e de Urano, não há problema. O tema do liame faz, portanto, parte integrante dos mitos reais. De um lado, a simetria é completa entre as desventuras dos Ciclopes e dos Cem-braços. Mesma estrutura da narrativa, mesma função no conjunto do mito. Eles aparecem igualmente acorrentados; Zeus desata-os; embora irmãos dos Titãs, eles passam então ao campo dos Olímpios a quem eles trazem os meios da vitória. Os dois episódios redobram-se a ponto de um tornar o outro inútil. Se os Ciclopes entregaram a Zeus o raio, arma que assegura sua superioridade e lhe permite reinar sobre os deuses como sobre os homens (verso 506), por que ele precisa dos Cem-braços para ganhar a batalha? Inversamente, se, como diz o verso

628, somente com os Cem-braços a vitória pode ser obtida, por que mostrar Zeus cessando, em plena guerra, reter o ímpeto, lançando o relâmpago de sua mão sem descanso, para fulminar os Titãs do alto do Olimpo (687-711)? Para responder a estas questões, é necessário alargar o campo de análise. Tão diferentes sejam em seu modo de ação os Ciclopes, que elaboram uma magia metalúrgica, e os Cem-braços, detentores de uma magia guerreira[278], eles

[278] Os Ciclopes de Hesíodo parecem diferentes dos pastores selvagens que a *Odisséia* chama com o mesmo nome, como também dos gigantes construtores de muralhas dos quais fala já Tirteu (fr., 9, 3, C. Prato), e que são designados às vezes sob o nome de *Kheirogástores* ou *enkheirogástores*, os que têm braços no ventre (*Escólio a Hesíodo, Teog.*, 139; Helânico de Lesbos, fr. 88, Jacoby, *Escólio a Aristides*, LII, 10, p. 408 Dindorf). Em Hesíodo, os Ciclopes são artesãos subterrâneos, fabricantes das armas mágicas da soberania; com seu olho único no meio da testa, eles são caracterizados por sua força (*iskhýs, bíe*) e também por sua destreza (*mekhanaí*). Os Cem-braços (sobre seu nome, cf. M. L. West, o c., p. 209-210) não se definem apenas pela posse de um vigor, de uma estatura aterrorizantes, mas ainda pela multiplicação monstruosa dos braço, que sua móvel e infatigável flexibilidade (*aíssonto*, 150) torna inaproximáveis (se se ler *áplatoi* no verso 151), disformes e inimitáveis (se se ler *áplastoi*). A significação propriamente guerreira desses braços múltiplos aparece claramente durante a Titanomaquia. Hesíodo retoma nessa passagem (670-678 e 713-720) as expressões que ele usou antes. "Eles tinham cada um cem braços que brotavam de seus ombros". Mas esses braços, ou antes, essas mãos (*kheîres*), estão armadas de rochas sob as quais eles vão esmagar os Titãs (675-715). Nas fileiras dos Cem-braços como nas dos Titãs, cada um mostra o que podem a força (*bíe*) e as mãos (*kheîres*, 677). A analogia é, por outro lado, espantosa entre a descrição dos Cem-braços, *óbrimoi*, fortes (148), *deinoí te krateroí*, terríveis e poderosos (670) e a descrição dos homens da raça de bronze, dedicada à função guerreira. Esta raça é chamada *deinón te kaì óbrimon* (*Trab.*, 145); o paralelismo torna-se mais espantoso ainda com o emprego, nos versos 148-150 dos *Trabalhos*, da fórmula utilizada na *Teogonia* para os Cem-braços: "Poderosa era sua força, invencíveis os braços que se prendiam contra o ombro em seus corpos vigorosos". Reter-se-á ainda a expressão de que se serve Hesíodo para designar a morte desses guerreiros de bronze (verso 152): "domados por seus próprios braços (*kheíressin hypò sphetéreesin daméntes*), eles partiram para o Hades".

Um texto de Platão (*Leis*, 795 sq.) fornece-nos um bom comentário da natureza e da função dos Cem-braços. O pugilista completo, nota o filósofo, deve ser ambidestro. "Capaz de combater com a mão esquerda, ele evita assim não ter senão uma resposta manca, rastejante e desajeitada, quando o adversário o força a voltar-se para evitar um ataque por trás. A mesma lei vale para o emprego de armas pesadas e todas as outras armas: a quem possui em dobro um órgão de defesa ou de ataque, ela prescreve que não o deixe nunca inativo e desocupado. Se alguém nascesse Gerião ou Briareu deveria com cem mãos poder lançar cem lanças".

A multiplicação monstruosa das mãos e das cabeças entre os Cem-braços lembra o tema do guerreiro duplo, invencível porque acumula a força de dois homens. Tal é o caso dos Melionidas, esses dois gêmeos cujo pai humano é Actor, o pai divino Posídon (sobre as relações do Cem-braços Briareu com o mar e Posídon, cf. M. L. West, *o . c.*, p. 210 e 379). A *Ilíada* já apresenta os dois irmãos como intimamente conjugados na condução do carro (XXIII, 638 sq. e escólio). Íbico os descreve como compondo os dois um ser único, seus membros presos a um só e mesmo corpo (Ateneu, II, 58 a). Este guerreiro duplo devia ser bem temível: para matá-lo, Héracles deve atacá-lo traiçoeiramente, de surpresa, armando-lhe uma emboscada, enquanto ele não está prevenido

não aparecem apenas como dublês pelo papel que eles assumem uns e outros como artesãos do sucesso: eles preenchem também uma função estritamente equivalente àquela que Ésquilo destina a Prometeu. A aproximação aparece válida em todos os pontos. O acesso de Zeus à realeza supõe a intervenção a seu favor de divindades que pertencem a uma outra geração que a sua, a dos deuses antigos aparentados às potências primordiais a que o novo rei vai precisamente submeter-se. Irmãos dos Titãs, diretamente originários da Terra e do Céu, Cem-braços e Ciclopes são bem desse tipo. Ao contrário, Prometeu, filho do Titã Jápeto, deveria em boa cronologia de historiador ser da mesma idade que Zeus, filho do Titã Crono. Não é nada disso. A lógica do mito impõe ao poeta trágico uma perspectiva totalmente diferente. Prometeu de Ésquilo aparece como um Titã próximo das potências primordiais que ele invoca desde suas primeiras palavras e ele as toma como testemunha nas suas últimas palavras. Zeus e os Olímpios são para ele jovens, deuses novos que destruíram os poderes de outrora, romperam a antiga partilha[279]. Sua mãe sendo Têmis, que, pelo que ele diz, não é senão um outro nome de Gaia (210), ele é também, como os Cem-braços e os Ciclopes, um filho da Terra. Sua afinidade com as potências cósmicas se marca pela visita de Oceano, vindo em nome das ligações

(Píndaro, *Olímp.*, X, 36-38; Pausânias, V, 2,1; Apolodoro, II, 7, 2). Tal também o caso de Gerião, dito de três cabeças (Hesíodo, *Teog.* 287), de três corpos (Ésquilo, *Agam.*, 870) reunidos sobre um só par de pernas (Apolodoro. II, 5, 10), ou ainda de seis mãos e dez pés (Estesícoro, fr. 6 Bergk); Aristófanes ajunta quem fala em *Acarnenses* (1082) de Gerião "de quatro penachos". Isto é de quatro cabeças de capacetes de guerra. Sobre as representações figuradas, Gerião aparece com seus corpos múltiplos vestidos com o uniforme hoplítico, elmos, couraças, escudos, lanças. A fórmula que Aristófanes põe na boca de Dicearco, dirigindo-se ironicamente a Lâmaco: "queres lutar contra Gerião de quatro penachos?" é glosada pelo escoliasta nestes termos: "Queres combater contra alguém que é invencível (*akatamákhetos*)?"

Georges Dumézil, a quem este capítulo sobre os mitos gregos de soberania deve muito, mesmo se nos separamos dele pelo detalhe da interpretação, viu bem estes aspectos da magia guerreira que conferem aos deuses combatentes, afora seu vigor corporal, todas as armas da *maya* desde a astúcia até a multiplicidade das formas e o dom de transformação. "O guerreiro, escreve ele, deve poder escapar das leis, não apenas morais, mas também cósmicas, físicas; para defender a ordem, é necessário que ele esteja em estado de ultrapassá-la, de sair dela – com o risco de ceder às vezes à tentação de atacá-la". (ordem, fantasia, mudanças nos pensamentos arcaicos da Índia e de Roma – a propósito do latim *mos*", *Revue des Etudes Latines*, 1954, p.145) A história de Periclímeno, sobre a qual nós teremos a ocasião de voltar, ilustra este tema do guerreiro detentor de uma magia de metamorfose. Para vencê-lo, Héracles terá de voltar contra ele, com a ajuda de Atena, as armas da astúcia e do engano.

[279] *Prometeu Acorrentado*, 145, 163, 942, 955, 960.

de sangue propor-lhe seu apoio, e mais ainda pela presença fiel a seu lado, até na catástrofe final, de um coro destas Oceânides que contam na sua fileira Métis, da qual ele esposou uma irmã, Hesíone (560). Outra convergência: é a Mãe primordial Gaia, origem de tudo (salvo de Caos e de Noite), que revela a Zeus, detalhes, o que ele deve fazer com os Cem-braços, se ele quer ter êxito no seu empreendimento (626-627); é ela que anuncia, de antemão, a Prometeu a maneira à que ele deve comportar-se, para que a vitória venha a um campo mais que a outro (*Prometeu*, 210). É ela ainda que encerra, em seu seio, este raio que, com seu acordo, os Ciclopes oferecerão a Zeus para fazer dele o instrumento infalível de sua vitória[280]. Último ponto enfim: desde sua aparição nos mitos hesiódicos de soberania, Ciclopes e Cem-braços apresentam-se, nós vimos, como acorrentados. Zeus liberta-os; e pelo preço desta libertação eles lhe dão o apoio de que ele necessita para vencer. Sucessivamente atados e desatados estas personagens aparecem como senhores dos liames. A coisa é evidente para os Cem-braços: na luta contra os Titãs, eles imobilizam seus irmãos sob uma massa de pedra, "eles os atam com liames dolorosos[281]", eles os enviam sob a Terra, ao fundo do Tártaro onde, como fiéis "guardiães" (*phýlakes*) de Zeus, eles vigiam os prisioneiros[282]. Da mesma forma que eles travam, eles têm o poder de libertar. Na *Ilíada*, quando os deuses unidos contra Zeus se apressam para encadeá-lo, Tétis, da qual sublinhamos as relações com a Oceânida Métis, chama para um novo ataque, para salvar Zeus, o mais representativo dos três irmãos, Briareu. Unicamente a presença do Cem-braços ao lado do rei dos deuses basta para afastar as cadeias por que era ameaçado[283].

Os Ciclopes de Hesíodo não aparecem de maneira tão manifesta como detentores de um poder de atar. Ainda estes artesãos, que fabricam sob a terra as armas de Zeus, aparentam-se enquanto ferreiros divinos a Hefesto, de que

[280] Da mesma forma que Gaia, no início, manteve escondido o raio, arma de Zeus, foi ela que criou o branco metal aço e a foice, arma de Crono (161-162). De seu lado, Prometeu revela aos homens todos os tesouros que a Terra lhes escondia: bronze, ferro ouro e prata (*Prometeu*, 500 sq.).

[281] *Teog.*, 718.

[282] Segundo M. L. West, a expressão *pistoì phýlakes Diòs* faz referência somente à ajuda que eles deram a Zeus, não a seu papel de carcereiros. Contra, cf. Tzetzes, *Th.*, 277. Após os acordos recíprocos que foram feitos e mantidos entre Zeus e os Cem-braços, não se vê por que estes últimos habitariam o Tártaro senão como guardas. Ou então é preciso admitir, com M. L. West, que Zeus os baniu por sua vez. Mas Hesíodo nada diz sobre isso.

[283] *Ilíada*, I, 402 sq.

Marie Delcourt estabeleceu o aspecto de mágico, de mestre dos talismãs que libertam e dos liames inquebráveis tanto mais temíveis quanto não poderiam ser vistos[284]. Se se acredita numa versão órfica que lembra que, após Hesíodo, os Cem-braços forneceram a Zeus o trovão e lhe fabricaram o raio, Hefesto teria mesmo aprendido dos Ciclopes seu ofício[285]. Há mais: o engenho com que gratificam Zeus, no qual ele confia para assegurar seu reino, como na luta contra Crono, ele confia nos Cem-braços (*pistoí*, 651 e 735), contrariamente aos Titãs que não quiseram confiar nos sábios conselhos de Prometeu (*pitheín*, *Prometeu*, 204) – este engenho não é uma arma no sentido comum. Agindo por uma captura infalível e imediata, ele traz aos humanos a morte súbita vinda do Céu. Mas, em relação aos Imortais, contra quem Zeus deve combater, ele desempenha o papel de um instrumento mágico de dominação. Por ele, Zeus "doma" o adversário divino, precipitando-o à terra, paralisando sua força, fixando-o no lugar. Fulminar um deus é, para o senhor do Céu, atá-lo, encadeá-lo, despojado da potência vital que o animava, para relegá-lo para sempre imóvel às fronteiras do mundo, longe da morada divina de onde ele exercia antes seu poder. Hesíodo e os outros poetas em seguida traduzem sobre um duplo registro os efeitos aterrorizantes desta trança de fogo com que Zeus fustiga seus inimigos. São, de início, as imagens de desordem cósmica; o ar abrasa-se, as ondas, o oceano fervem, a terra, o mar, o céu desmoronam um sobre o outro; o Tártaro treme, por sua vez, abalado; todas as regiões diversas do cosmos, todos os elementos encontram-se de novo misturados numa confusão semelhante ao caos primordial.[286] Tal é o poder do raio que ele leva o mundo a seu estado de alguma forma "original", e que assim a vitória que ele assegura a Zeus assume o valor de uma completa reorganização do universo.

Sobre um segundo plano, os efeitos do raio parecem mais limitados e mais precisos. Quer se trate dos Titãs ou de Tífon, as imagens, freqüentemente mesmo as expressões, recortam-se. Os Titãs, que ocupavam as alturas do Ótris[287], encontram-se finalmente na terra, onde os Cem-braços os esmagam

[284] M. Delcourt, *Héphaistos ou la légende du magicien*, Paris, 1957.
[285] *O. F.*, 178 e 178, p. 210-211 Kern.
[286] *Teog.*, 678-682, 695-705, 839-852.
[287] *Ibid.*, 632.

sob uma massa de pedras[288]. Zeus expulsou-os do Céu (820). Tífon desmorona no solo derrubado (858). O raio "fá-lo cair do alto de suas soberbas vanglórias" (*Prometeu*, 360) como Prometeu prediz a Zeus que um deus virá que, dispondo de um fogo ainda mais poderoso que o raio, "fá-lo-á desmoronar de uma queda ignominiosa" (*Prometeu*, 919). Cegados pelo raio de Zeus, o ímpeto (*ménos*) dos Titãs enfraquece, seu combate declina[289]. Tífon, caracterizado pela "infatigável" potência de seu braço e de suas pernas (*kheîres, pódes*)[290], é atingido precisamente no que faz sua força, nos seus membros (*gyîa*); ele cai mutilado (*gyiotheís*, 858). "Sua força (*sthénos*) é feita pó, aniquilada pelo trovão" (*Prometeu*, 362).

Esgotamento do *ménos*, paralisia dos membros parecem em outros textos depender de um poder mágico de acorrentar. Na *Ilíada*, Agamêmnon teme que a potência de Zeus "acorrente o ímpeto e os braços" dos gregos[291]. E são ainda os liames que evocam os termos mais freqüentemente empregados para definir a ação fulminante do deus soberano. Na *Teogonia*, Crono é "domado" por seu filho (464), Tífon é "domado" pelo golpe com que Zeus o fustigou (857), como em Píndaro o inimigo do deus é "domado" pelo raio (*Pítica*, 8, 24), ou em Ésquilo a cólera de Zeus entende "domar" a descendência de Urano (*Prometeu*, 163-164). Os verbos *damnáo, damázo, dámnemi*, mesmo se eles não tiveram originalmente, como sugere Onians[292], o sentido de acorrentar, designam o constrangimento que o homem impôs aos animais selvagens, aplicando-lhes o jugo, as rédeas ou a trava. O parentesco semântico de "domar" e de "atar" é atestado em muitas passagens de Homero de que reteremos mais especialmente dois textos da *Ilíada*[293]. O primeiro põe em cena Posídon, o que abala o solo, cujo tridente é, por seus efeitos cósmicos, próximo do raio de Zeus. Todavia, na versão de Apolodoro, os Ciclopes não apenas forjaram, como instrumentos da vitória, o raio de Zeus. Eles entregaram ao mesmo

[288] *Ibid.*, 695 sq. e 715.
[289] *Ibid.*, 711. A expressão: *eklínthe mákhe* deve ser entendida em função do verso 638, com o qual ela faz oposição. Durante dez anos, "para todos igualmente o termo da guerra ficou suspenso"; *ison télos tétato ptolémoio*. Como nota West (*o. c.*, p. 341), a metáfora é aquela do peso na balança do destino de cada campo antagonista. Os pratos estão, de início, em equilíbrio. Mas quando Zeus mobiliza o raio, o prato da balança pende.
[290] *Teog.*, 823-824.
[291] *Ilíada*, XIV, 73: *ménos kaì kheîras édesen*.
[292] R. B. Onians, *The Origin of European Thought*, 1954 (primeira edição, 1951), p. 348, n. 1.
[293] *Ilíada*, XIII, 434 sq.; V, 385 sq.; cf. tb, *Odisséia*, iii, 269 e xviii, 155-156.

sob uma massa de pedras[288]. Zeus expulsou-os do Céu (820). Tífon desmorona no solo derrubado (858). O raio "fá-lo cair do alto de suas soberbas vanglórias" (*Prometeu*, 360) como Prometeu prediz a Zeus que um deus virá que, dispondo de um fogo ainda mais poderoso que o raio, "fá-lo-á desmoronar de uma queda ignominiosa" (*Prometeu*, 919). Cegados pelo raio de Zeus, o ímpeto (*ménos*) dos Titãs enfraquece, seu combate declina[289]. Tífon, caracterizado pela "infatigável" potência de seu braço e de suas pernas (*kheîres, pódes*)[290], é atingido precisamente no que faz sua força, nos seus membros (*gyîa*); ele cai mutilado (*gyiotheís*, 858). "Sua força (*sthénos*) é feita pó, aniquilada pelo trovão" (*Prometeu*, 362).

Esgotamento do *ménos*, paralisia dos membros parecem em outros textos depender de um poder mágico de acorrentar. Na *Ilíada*, Agamêmnon teme que a potência de Zeus "acorrente o ímpeto e os braços" dos gregos[291]. E são ainda os liames que evocam os termos mais freqüentemente empregados para definir a ação fulminante do deus soberano. Na *Teogonia*, Crono é "domado" por seu filho (464), Tífon é "domado" pelo golpe com que Zeus o fustigou (857), como em Píndaro o inimigo do deus é "domado" pelo raio (*Pítica*, 8, 24), ou em Ésquilo a cólera de Zeus entende "domar" a descendência de Urano (*Prometeu*, 163-164). Os verbos *damnáo, damázo, dámnemi*, mesmo se eles não tiveram originalmente, como sugere Onians[292], o sentido de acorrentar, designam o constrangimento que o homem impôs aos animais selvagens, aplicando-lhes o jugo, as rédeas ou a trava. O parentesco semântico de "domar" e de "atar" é atestado em muitas passagens de Homero de que reteremos mais especialmente dois textos da *Ilíada*[293]. O primeiro põe em cena Posídon, o que abala o solo, cujo tridente é, por seus efeitos cósmicos, próximo do raio de Zeus. Todavia, na versão de Apolodoro, os Ciclopes não apenas forjaram, como instrumentos da vitória, o raio de Zeus. Eles entregaram ao mesmo

[288] *Ibid.*, 695 sq. e 715.

[289] *Ibid.*, 711. A expressão: *eklínthe mákhe* deve ser entendida em função do verso 638, com o qual ela faz oposição. Durante dez anos, "para todos igualmente o termo da guerra ficou suspenso"; *ison télos tétato ptolémoio*. Como nota West (*o. c.*, p. 341), a metáfora é aquela do peso na balança do destino de cada campo antagonista. Os pratos estão, de início, em equilíbrio. Mas quando Zeus mobiliza o raio, o prato da balança pende.

[290] *Teog.*, 823-824.

[291] *Ilíada*, XIV, 73: *ménos kaì kheîras édesen*.

[292] R. B. Onians, *The Origin of European Thought*, 1954 (primeira edição, 1951), p. 348, n. 1.

[293] *Ilíada*, XIII, 434 sq.; V, 385 sq.; cf. tb, *Odisséia*, iii, 269 e xviii, 155-156.

tempo a Posídon e a Hades as armas que lhes pertencem: "Os Ciclopes deram a Zeus o trovão, o relâmpago e o raio, a Hades o capacete do cão, a Posídon o tridente. Armados com esses engenhos, eles venceram os Titãs, lançaram-nos no Tártaro, onde estabeleceram como guardiães os Cem-braços[294]". *Prometeu* de Ésquilo associa igualmente o raio e o tridente como instrumentos de dominação: o adversário divino cujo destino é derrubar Zeus "inventará (*heurései*) um fogo mais poderoso que o raio, um estrondo formidável que cobrirá o trovão e que dispersará a arma de Posídon, o tridente, o flagelo marinho que abala a Terra" [295]. No nosso texto da *Ilíada*, Posídon intervém magicamente durante o combate entre Idomeneu que ele protege e o troiano Alcatoo. Enfeitiçando os olhos brilhantes deste último (*thélxas ósse phaeinà*), como o brilho do raio na *Teogonia* despoja de seus olhos os Titãs cegados (*ósse d'ámerde ... augè*, 698), ele "doma (*edámasse*) o guerreiro troiano, acorrenta seus membros brilhantes" (*pédese phaídima gyîa*); o texto persegue: "O homem já não pode voltar e fugir nem se esquivar dos golpes. Ele fica plantado lá, imóvel, como uma coluna (*stéle*)[296]. A comparação do combatente, magicamente pregado no solo, com uma coluna funerária toma aqui todo seu valor, não somente porque a morte, acorrentando o vivo, o congela em uma imobilidade de pedra, mas porque a estela simboliza a fixidez, o enraizamento em um ponto definido do solo desta potência móvel, inapreensível e ubiquitária que representa a *psykhé* do defunto. A segunda passagem da *Ilíada* não é menos sugestiva[297]. Os Aloades, Oto e Efialtes, ataram Ares com um liame brutal (*dêsan kraterôi enì desmôi*).

[294] Apolodoro, I, 2, 1. Os Ciclopes assumem aqui uma função de repartidores, conferindo a cada deus a arma que lhe pertence propriamente e que define seu domínio. Por este traço os Ciclopes se aparentam com Prometeu, cujo mito sublinha fortemente o papel de repartidor; cf. J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, II, p. 9 sq.

[295] *Prometeu*, 922-925. Mesma associação do raio e do tridente em Píndaro, *Ístmicas*, VII, 59-106. Zeus e Posídon encontram-se em rivalidade para unir-se a Tétis. Têmis os previne de que a Nereida poria ao mundo, como fruto desta união, um filho "cuja mão faria roubar um dardo mais temível que o raio ou que o tridente monstruoso" (71-75). Assim alertados, os dois soberanos de comum acordo renunciam a seu projeto e casam Tétis com um simples mortal. Nesta versão, Prometeu já não é o único depositário do segredo de Têmis-Gaia. O Titã dotado de *métis* é substituído por um conselho de deuses que "em sua prudência não deixaram realizar esta união". – O raio de Zeus e o tridente de Posídon encontram-se ainda estreitamente associados na *Ilíada*, XX, 56-58: Zeus troveja no alto, Posídon bate a terra embaixo.

[296] *Ilíada* XIII, 434-437.

[297] *Ibid.*, V, 385 sq.

Isto quer dizer que eles o fecharam numa jarra de bronze de que o deus não pode mais sair. "*khalepòs he desmòs edámna*", precisa Homero: "Um liame cruel o domou." Expressão tanto mais chocante que não se deixou de aproximar a jarra de bronze, que doma Ares como num liame, dessa outra jarra, cercada também de bronze, cujo gargalo Posídon fechou com as portas de bronze: o Tártaro, tal qual o descreve Hesíodo na passagem exatamente onde ele evoca a prisão em que Zeus relegou os Titãs[298].

Entre as mãos de Zeus, a chama ofuscante do relâmpago, de que ele se serve como de uma arma, provoca sobre os deuses o mesmo efeito de estupor "paralisante" que, entre os homens, o brilho das armas de metal, este clarão de bronze que sobe até o céu e gela de terror o coração do adversário. A fórmula da *Teogonia*: "*ósse d'ámerde ... augé*" (698), o brilho do raio cegava os olhos (dos Titãs), responde palavra por palavra aquela da *Ilíada*: "*ósse d'ámerde augé*" (XIII, 340), o brilho do bronze cegava os olhos (dos combatentes). Condensado de luz e de fogo, o relâmpago, como o branco metal de aço, de que é feita a foice (*hárpe*) de Crono, encontra sua origem no seio obscuro da Terra onde ele mora no início escondido (505). Gaia entrega a seu filho a arma da foice, este *dólos* que ela concebeu. A arte dos Ciclopes fabrica para Zeus o raio; sua destreza (*mekhanaí*, 145), como sua força, faz desta potência primordial do ferro o instrumento que pode manejar o novo soberano e que o qualifica para reinar sobre o Céu, no pico do éter brilhante – durante o tempo em que, pelo menos, um filho de Métis ou de Tétis não tiver, por sua vez, "inventado" um fogo mais poderoso ainda que o raio. Este brilho do fogo, o mais intenso, este brilho da mais viva luz, os deuses, mesmo sendo luminosos, brilhantes, irradiantes, na sua jovem vitalidade, não podem enfrentá-los sem perigo. Nenhuma arma poderia matar os Imortais; mas o lampejo do fogo de que Zeus soberano dispõe, destina, de antemão, seus inimigos às Trevas, a esta Noite onde moram acorrentados, longe da luz do Sol, os deuses vencidos. O brilho resplandecente do raio e do relâmpago, lemos na *Teogonia*, arrebata "a despeito de sua força" os olhos dos Titãs. Estes são qualificados *khthónioi*[299] para a circunstância. O epíteto embaraçou os

[298] *Teogonia*, 726-735. Cf. P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966, p. 61.
[299] *Ibid.*, 697.

comentadores modernos. Mazon traduz: filho do solo como se se tratasse de *gegeneís*. Os Titãs são bem os filhos da Terra, mas Gaia não é chamada *khthón* em Hesíodo e os Titãs são comumente ligados genealogicamente a seu pai, não a sua mãe. Hesíodo chama-os Uranidas. Ctônios é aqui, como observa justamente o comentário de West[300], equivalente a hipoctônios, subterrâneos: os Titãs residem, com efeito, *hypò khthonós* (717), sob a terra, onde os enviaram os Cem-braços. Quando Hera os invoca, na *Sequência pítica*, batendo a Terra com a palma da mão, ela se dirige a eles como "Deuses Titãs que morai sob a terra[301]". O emprego do qualificativo hipoctônios, antes mesmo que os Cem-braços os relegassem ao fundo do Tártaro, não tem simples valor de antecipação. Cortados da luz do Sol, privados da vista, os Titãs pertencem a partir de então ao domínio da Noite[302]. Antes e agora, eles se encontram à mercê de Zeus, entregues sem defesa a um inimigo cujo olho, contrariamente ao seu, permanece constantemente bem aberto, sem que sua vigilância um só instante cesse. E a arma de fogo, que os surpreende e lhes rouba a vista, constitui, segundo a fórmula do *Prometeu* de Ésquilo, *l'ágrypnon bélos* (358), o dardo sempre desperto, aquele que não conhece a noite do sono[303]. Não resta, então, aos Cem-braços senão completar, realizando-a de certa forma literalmente, a tarefa que a arma ciclópica já tinha à sua maneira realizado, cortando os Titãs do mundo da vigilância e da luz. Imobilizados sob as pedras que os recobrem, os combatentes de Crono foram "postos à sombra" (*eskíasan*) pelos Cem-braços, acorrentados por liames dolorosos, relegados sob a terra, nas profundezas obscuras do Tártaro de onde jamais sairão[304].

Na luta contra Tífon, os episódios encadeiam-se da mesma maneira para exprimir, por meio de seqüências da narrativa, o tema mítico de uma vigilância soberana que culmina na capacidade de surpreender, de paralisar

[300] M. L. West, *o . c.*, p. 351.

[301] *Hino Homérico a Apolo*, I, 335. No mesmo sentido, cf. *Ilíada*, XIV, 203-204.

[302] Cf. Calímaco, *Banho de Palas*. Para dizer que Atena cega Tirésias, culpado por tê-la visto no banho, o texto diz: "A noite tomou seus olhos".

[303] Sobre esta impossibilidade de escapar do olho de Zeus, cf. *Prometeu*,902-906. O coro das Oceânides deseja que o amor de um dos grandes deuses não lance sobre elas *áphykton ómma*, um olho de que não se pode fugir; é, dizem elas, uma guerra impossível de guerrear; *apólemos ... pólemos*, que não deixa nenhuma saída, *ápora pórimos*. E elas concluem: Eu não vejo um meio de escapar da *métis* de Zeus.

[304] *Teog.*, 715-717.

e de acorrentar o adversário, fulminando-o com o raio. Em Hesíodo, "Tífon teria sido rei dos mortais e dos imortais, se o pai dos deuses e dos homens com seu olho perspicaz, de repente, não o tivesse visto; ele trovejou seco e forte[305]. O contraste é aqui completado por Crono que, mantendo o olho aberto e permanecendo sem cessar à espreita (466), deixa-se surpreender pelo fingimento de Rea. Na versão de Epimenides, esta necessidade do monarca de uma vigilância sem falha é sublinhada pelo desenvolvimento da narrativa. Relaxar a guarda, por um momento, arrisca custar a Zeus o poder supremo. Tífon aproveita o fato de o Olímpio, que não deveria nunca adormecer, deixar o sono fechar suas pálpebras. Ele sobe em direção ao palácio real, atravessa suas portas, penetra no interior. Já colocara a mão sobre a realeza, quando Zeus, contra-atacando bruscamente, mata-o com o raio[306]. Na *Teogonia*, a descrição do combate contra Tífon lembra a luta contra os Titãs. O raio de Zeus abala o cosmos do pico à base. Desde o Céu até o fundo do Tártaro, tudo vacila e ferve. Atingido por golpes, mutilado, Tífon abate-se. Para

[305] *Ibid.*, 838-839; mesma associação do golpe de olho agudo de Zeus com o lampejo do trovão e do raio na *Ilíada*, VIII, 132-133. Esta relação estreita entre a potência do olhar próprio do deus soberano e a arma fulminante de que ele dispõe se encontra sublinhada de maneira particularmente precisa no *Prometeu Acorrentado*. Ao *ágrypnon bélos*, ao dardo sempre desperto que constitui o raio de Zeus, opõe-se o brilho do olhar aterrorizante (*gorgopòn sélas*) que brota como um relâmpago (*éstrapte*; cf. o nome do Ciclope Esteropes) dos olhos de Tífon; no flamejar desse olhar se exprime o desejo do monstro de derrubar pela violência a supremacia de Zeus (356-358). A batalha opõe, de certa forma, olho a olho, o deus soberano ao rebelde que quer destroná-lo; mas o olhar fulgurante de Zeus se mostra de forma diferente pronto e eficaz; vítima desta violência do olhar que ele queria exercer contra Zeus, Tífon será finalmente submetido à mão do senhor do Céu; *pròs bían kheiroúmenon* (353). O parentesco, que acreditamos poder estabelecer entre o olho de Zeus e o fogo do raio, parecerá tanto mais natural quanto na concepção comum dos gregos o olho é de natureza ígnea. Aristóteles reconhece que, para o conjunto dos filósofos, olho e visão se assemelham ao fogo (*De sensu*, II, 437 a 19 sq.). O olhar foi freqüentemente considerado pelos antigos como um raio, *aktís*, emitido pelo fogo do olho em direção ao objeto (Empédocles, fr. 415 (B 84) *in* Jean Bollack, *Empédocle*, t. 2, p. 135, 1. 6; Platão, *Timeu*, 45 b-c). Empédocles nomeia a chama que, no centro do olho foi por Afrodite cercada e protegida por membranas em um leito de lençóis delicados, a *koúre kýklops*, a menina, (ou a pupila) de olho redondo (cf. J. Bollack, *op. c.*, t. 3, p. 324 sq.). Talvez estejamos no direito de supor, como sugeria M. Van Berg, em meu seminário na École des Hautes Études, uma ligação direta entre o olho redondo dos Ciclopes e a função que lhes designa Hesíodo de mestres do fogo metalúrgico, fabricantes do raio (*Teog.* 141: *teúxán te keraunón*) para o serviço de Zeus. Os três Ciclopes hesiódicos se definiriam então, em relação aos três *Hekatonkheires*, como aqueles que conferem ao rei dos deuses a potência do olho e do olhar, ao lado daqueles que lhe trazem a potência da mão e do braço.

[306] Epimenides, fr. B 8, Dils-Kranz, *FVS*, I, P. 34.

dar pleno sentido à vitória que "domou" seu inimigo, Zeus precipita-o no Tártaro[307]. Em Apolodoro, o rei dos deuses fulmina seu adversário, depois lança sobre ele a massa do Etna, como os Cem-braços tinham esmagado, para atá-los, os Titãs sob as pedras[308]. Em Píndaro precisamente, Tífon jaz "acorrentado" (*dédetai*) sob o Etna: a "coluna do Céu" mantém-no atado e a Sicília inteira prende-o[309]. Como se deve entender esta prisão? Na *Odisséia*, Hermes, contemplando os liames mágicos em que Hefesto imobilizou sobre seu leito de amor Afrodite e Ares, deseja prazerosamente estar, ele também, na companhia da deusa, em *desmoîsi krateroîsi piestheís*, preso nos liames mais poderosos ainda[310]; em outra passagem, Ulisses pede a seus companheiros, para resistir ao apelo das sereias, que o prendam nos liames mais numerosos[311]. Talvez mesmo possamos arriscar para precisar a forma que às vezes fizemos na imaginação mítica dos liames que prendem Tífon sob o Etna. Prometeu evoca com compaixão a sorte de um rebelde como ele, o impetuoso Tífon, "domado pela força[312]", e cujo corpo, a partir de então impotente, jaz afastado "fechado pelas raízes do Etna (*ipoúmenos rhízaisin Aitnaíais hýpo*)[313]". Prometeu, como Tífon e os Titãs, é atado pelo rei dos deuses. Sobre certas representações, ele aparece na postura que descreve a *Teogonia*: acorrentado a uma coluna por liames inextricáveis[314]. Na tragédia de Ésquilo, ele é mesmo acorrentado duas vezes; uma primeira, na abertura da peça, por Hefesto, que o prega no rochedo com auxílio de cadeias inquebráveis. O deus ferreiro trabalha a contragosto, sob as ordens de Zeus, cujos representantes diretos estão a seu lado, *Krâtos* e *Bíe*, Poder e Violência. Seu poder de atar não se

[307] *Teog.*, 839-868.
[308] Apolodoro, I, 6, 3.
[309] Píndaro, *Píticas*, I, 52 e 34-36.
[310] *Od.*, viii, 336.
[311] *Od.*, xii, 164.
[312] *Prometeu*, 353: *pròs bían kheiroúmenon*. Sobre o emprego do verbo *kheíro*, manejar, mas também submeter, domar, cf. Plutarco, *Mor.*, 987 e, onde o termo designa, como *damnemi*, a domesticação dos animais selvagens que os homens *pagais è dólois ekheirósanto*, "subjugaram pelas redes ou armadilhas". Com suas cem mãos, os *Hekatonkheîres* são particularmente qualificados para conferir a Zeus o poder de domar, *kheiroûn*.
[313] *Prometeu*, 365; cf. também Píndaro, *Olímp.*, IV, 11.
[314] *Teog.*, 521-522. Esta coluna, *Kíon*, lembra a coluna do Céu de seu irmão Atlas e aquela que sujeita Tífon.

ima, como o de Zeus, no nível da soberania, mas abaixo, a serviço do Po-
der; ele é de ordem puramente instrumental. Prometeu é acorrentado uma
segunda vez no fim da peça. Hermes vem exigir dele, em nome de Zeus,
o segredo do casamento que ameaça destronar o rei dos deuses. Diante da
recusa do Titã, Zeus lança sobre ele o raio. E o desencadeamento da arma,
que simboliza entre as mãos do soberano a supremacia, toma uma vez mais
um duplo aspecto. É uma catástrofe cósmica "que confunde e desorganiza o
universo" (994). A Terra, com suas raízes, é arrancada de suas bases; o mar,
num fluxo uivante, vai apagar até no Céu a rota dos astros (1045-1050).
Mas é também para Prometeu, já preso ao ar livre, um novo grau na prova
de submissão. O fogo do raio vai fazer voar em estilhaço o cimo em que ele
está atado; seu corpo será soterrado (1018) e uma pedra curva, a partir de
então, aprisioná-lo-á em seus braços, *petraía d'ankále se bastásei* (1019). Prometeu
considera mesmo ser finalmente lançado ao Tártaro, onde ele iria encontrar
Tífon e os Titãs, presos nos liames que não desatam, *desmoîs alýtois*[315]. Sua
sorte, na realidade, será totalmente diferente. E não é tanto a punição dos
Titãs fulminados que lembram os sofrimentos prometeicos, mas muito mais
as desgraças que, de início, agüentaram aqueles filhos de Urano cujo socorro
devia parecer necessário ao novo senhor do Céu. A Prometeu atado sucede,
com o assentimento de Zeus[316], um Prometeu libertado, como foram acor-
rentados e depois libertados, alternadamente, Cem-braços e Ciclopes[317]. Esta

[315] *Prometeu*, 154 e 1051-1052.

[316] *Teog.*, 529. Assentimento que não é sempre apresentado como espontâneo, nem mesmo voluntário.

[317] Segundo Hesíodo, acorrentados por Urano; segundo Apolodoro, acorrentados por Urano, depois por Crono. Certos textos posteriores a Hesíodo fazem igualmente menção de uma libertação dos Titãs por Zeus. Mas trata-se de uma interpretação moralizante que visa a celebrar a magnanimidade do rei dos deuses. Sua ação aparece, então, puramente gratuita; ela não implica nenhuma contrapartida. O problema não é para ele estabelecer ou conservar a soberania, ao contrário, seu poder é, a partir de então, tão firme que ele pode dar-se ao luxo de perdoar mesmo aqueles que foram seus concorrentes diretos. Além disso, para o pensamento religioso dos gregos, Crono e os Titãs continuam Reis. Tanto é difícil imaginá-los perpetuamente presos que, em certas tradições, Crono reina na ilha dos bem aventurados, cf. *Trabalhos*, 169 a. Diferente é o caso de Tífon, que a *Teogonia* apresenta de maneira exatamente semelhante à dos Titãs, e que permanece destinado à servidão tão longamente dure o reino de Zeus, isto é a ordem. Sobre os Titãs libertados, cf. Píndaro, *Olímpicas*, II, 77; *Píticas*, IV, 291; e já Hesíodo numa passagem sem dúvida interpolada, *Trabalhos*, 169 a-e.

situa, como o de Zeus, no nível da soberania, mas abaixo, a serviço do Poder; ele é de ordem puramente instrumental. Prometeu é acorrentado uma segunda vez no fim da peça. Hermes vem exigir dele, em nome de Zeus, o segredo do casamento que ameaça destronar o rei dos deuses. Diante da recusa do Titã, Zeus lança sobre ele o raio. E o desencadeamento da arma, que simboliza entre as mãos do soberano a supremacia, toma uma vez mais um duplo aspecto. É uma catástrofe cósmica "que confunde e desorganiza o universo" (994). A Terra, com suas raízes, é arrancada de suas bases; o mar, num fluxo uivante, vai apagar até no Céu a rota dos astros (1045-1050). Mas é também para Prometeu, já preso ao ar livre, um novo grau na prova de submissão. O fogo do raio vai fazer voar em estilhaço o cimo em que ele está atado; seu corpo será soterrado (1018) e uma pedra curva, a partir de então, aprisioná-lo-á em seus braços, *petraía d'ankále se bastásei* (1019). Prometeu considera mesmo ser finalmente lançado ao Tártaro, onde ele iria encontrar Tífon e os Titãs, presos nos liames que não desatam, *desmoîs alýtois*[315]. Sua sorte, na realidade, será totalmente diferente. E não é tanto a punição dos Titãs fulminados que lembram os sofrimentos prometeicos, mas muito mais as desgraças que, de início, agüentaram aqueles filhos de Urano cujo socorro devia parecer necessário ao novo senhor do Céu. A Prometeu atado sucede, com o assentimento de Zeus[316], um Prometeu libertado, como foram acorrentados e depois libertados, alternadamente, Cem-braços e Ciclopes[317]. Esta

[315] *Prometeu*, 154 e 1051-1052.

[316] *Teog.*, 529. Assentimento que não é sempre apresentado como espontâneo, nem mesmo voluntário.

[317] Segundo Hesíodo, acorrentados por Urano; segundo Apolodoro, acorrentados por Urano, depois por Crono. Certos textos posteriores a Hesíodo fazem igualmente menção de uma libertação dos Titãs por Zeus. Mas trata-se de uma interpretação moralizante que visa a celebrar a magnanimidade do rei dos deuses. Sua ação aparece, então, puramente gratuita; ela não implica nenhuma contrapartida. O problema não é para ele estabelecer ou conservar a soberania, ao contrário, seu poder é, a partir de então, tão firme que ele pode dar-se ao luxo de perdoar mesmo aqueles que foram seus concorrentes diretos. Além disso, para o pensamento religioso dos gregos, Crono e os Titãs continuam Reis. Tanto é difícil imaginá-los perpetuamente presos que, em certas tradições, Crono reina na ilha dos bem aventurados, cf. *Trabalhos*, 169 a. Diferente é o caso de Tífon, que a *Teogonia* apresenta de maneira exatamente semelhante à dos Titãs, e que permanece destinado à servidão tão longamente dure o reino de Zeus, isto é a ordem. Sobre os Titãs libertados, cf. Píndaro, *Olímpicas*, II, 77; *Píticas*, IV, 291; e já Hesíodo numa passagem sem dúvida interpolada, *Trabalhos*, 169 a-e.

mudança de estado reveste a cada vez, na economia do mito, um papel análogo. Logo que são desatados, os Ciclopes, em reconhecimento pela libertação, dão a Zeus o raio, instrumento de sua vitória (501 sq.). Libertados de seus liames, os Cem-braços, como recompensa por esse "bem inesperado" (660), comprometem-se a lançar na batalha contra os Titãs o peso decisivo de sua força guerreira. Em contrapartida de sua liberdade reencontrada, Prometeu, reconciliado com o rei dos deuses, entrega-lhe o segredo que salva sua coroa. Um dia virá, havia predito o Titã supliciado, em que, a despeito de minhas cadeias, "ele terá necessidade de mim, o monarca dos bem aventurados, se ele quer saber que destino arriscado deve despojá-lo de seu cetro e de suas honras". Mas, acrescentava ele, nada fará isso, nem doçura, nem astúcia, nem ameaça, "a menos que ele tenha antes soltado esses liames inquebráveis[318]". Se a esperança não se revela vã e se, em outra passagem, o coro exprime por sua vez o desejo de ver Prometeu "tratar um dia Zeus de igual para igual[319]", é que não existe para o Olímpio nenhum meio de desviar a sorte, "salvo Prometeu desatado de suas correntes[320]". O rei dos deuses deve compor com o filho de Jápeto, à medida que precisa integrar, em seu poder de soberano, a astúcia, os fingimentos, a presciência secreta do Titã e associar este tipo particular de inteligência, que Prometeu representa, à edificação de um reino que, na falta desse recurso, iria sombrear na infelicidade e acabaria em servidão. Como o industrioso saber dos Ciclopes, fornecendo-lhe armas invencíveis, como o vigor prodigioso dos Cem-braços, imobilizando os inimigos por uma captura multiplicada, a artificiosa prudência de Prometeu participa desse domínio dos liames dos quais Zeus deve despojar Crono, para dispor deles soberanamente e assegurar, assim, sua dominação permanente sobre o universo.

Entretanto, por seu lugar no mito, onde ele se situa não ao lado de Zeus, mas em face dele, em posição de concorrência tanto quanto de concurso[321],

[318] *Prometeu*, 167-170; cf. também 375-376 e 510.

[319] *Ibid.*, 509.

[320] *Ibid.*, 769-770.

[321] Notemos, entretanto, que para a análise estrutural, Ciclopes e Cem-braços são também de certo modo confrontados com Zeus, antes de serem associados a ele. Eles são, com efeito, como geração de deuses e como parentes, ligados aos Titãs e opostos aos Olímpios. Eles passam, portanto, de um estatuto primitivo que os coloca diante de Zeus a uma segunda posição e adquirida que os situa a seu lado.

Prometeu faz menos figura de quem ata do que de quem desata. Sem dúvida, ele ensinou aos homens a submeter os animais atando-os ao jugo e às rédeas (*Prometeu*, 462-463), mas esta é apenas uma das numerosas habilidades técnicas com que ele generosamente os gratificou: todas as artes aos mortais vêm de Prometeu. E se, na peça de Ésquilo, são suas *boulaí*, seus planos que, permitindo a Zeus esconder no Tártaro os Titãs (219-220), tomam o lugar que Hesíodo dava ao raio dos Ciclopes e às garras dos Cem-braços, nada nos permite precisar a natureza dos estratagemas elaborados pelo astucioso filho de Jápeto. Contrariamente, seu poder de desatar é bastante sublinhado. Até mesmo nas cadeias, ele continua de certa forma inapreensível, muito prodigiosamente malandro, para que se possa mantê-lo até o fim acorrentado. "Bate bem forte, ordena *Krâtos* a Hefesto, aperta, não deixes folga: mesmo diante do inextricável, ele é capaz de encontrar uma saída[322]". E Prometeu profetiza: "Após ter-me dobrado sob mil dores, sob mil calamidades, escaparei dos meus liames[323]". Não é apenas a sua pessoa que o Titã encontra sempre um meio de livrar do perigo. Ele "libertou" os homens do medo da morte (248). Bem mais, único de todos os deuses e contra a vontade de Zeus que, na alvorada de seu reinado, desejava ver desaparecer a raça humana, ele realizou a favor dos mortais o que o Olímpio tinha feito pelos Ciclopes e Cem-braços: "Eis, pode ele declarar com orgulho, o que eu ousei: eu desatei (*eklysámen*, 235) os homens e fiz com que não fossem enviados, esmagados ao Hades". Mas o que era esse "desatar" os homens senão evitar a destruição deles? Filha da Noite, *Thánatos*, Morte é uma divindade terrível, implacável em seu coração de bronze; que ela jogue sobre um homem suas redes, ela tem para sempre aquele que ela pegou[324]. Quando Zeus se apodera da luz dos olhos dos Titãs, quando os Cem-braços os recobrem de sombra, é já, vimos, uma forma de atá-los. E o acorrentamento parece-lhes sinônimo de um exílio imóvel na Noite do Tártaro. Inversamente, "desatar" os Cem-braços e os Ciclopes significa trazê-los à luz do Sol com tudo o que ela implica, para os deuses como para os homens, de vivacidade e de movimento. A *Teogonia* fala indiferentemente

[322] *Prometeu*, 59; cf. também 470-471.
[323] *Ibid.*, 512-513.
[324] Cf. *Teogonia*, 765. Sobre a morte como liame, cf. *Il.*, IV, 517: A *moîra* atou Diores (...) a sombra cobriu seus olhos (*skótos óss'ekálypse*). – Sobre a expressão *moîra thanátou*, *Od.* ii, 100; iii, 238; xvii, 327; e Onians, *The Origins of European Thought*, p. 327 e sq.

dos Cem-braços "libertados de seus liames" (659-660) e "trazidos ao dia" (626 e 669)[325]. Em algumas versões de sua lenda, por outro lado, Prometeu faz o duplo de Hefesto como mestre de uma magia libertadora. É ele que fabrica a primeira mulher, Pandora, ou mesmo que cria a raça humana, animando uma matéria inerte; à argila molhada de água que modela, desata os braços e as pernas, insufla a vida e o movimento[326]. É ele ainda que dá assistência a Zeus em seus enjôos, por ter engolido sua primeira esposa: ele o liberta, liberando com um golpe de bipene a filha, de que estava grávida Métis, a deusa Atena, fechada, sem poder sair, nos vãos da cabeça paterna[327].

Este estatuto ambíguo do Titã, aliado necessário de Zeus, para a conquista e manutenção de seu poder, mas também oposto a ele, ao mesmo tempo hostil e reconciliado, acorrentado e libertado, mais ou menos com o acordo de Zeus, mais ou menos a despeito dele, encontramos uma confirmação num costume que nos é atestado por dois fragmentos de Ésquilo trazidos por Ateneu[328]. Segundo *Prometeu libertado*, é em honra de Prometeu que se coroa a cabeça *"antípoina toû ekeínou desmoû*, em pagamento de seu liame". Uma passagem de *Esfinge* precisa esta relação de polaridade entre a coroa, que consagra a integridade religiosa de um indivíduo ou recompensa o vencedor, e o liame que mantém acorrentado o vencido: "Ao hóspede estrangeiro (*xénoi*), uma coroa, mas uma coroa à moda antiga: no dizer de Prometeu, o melhor dos liames (*áriston desmôn*)". A coroa antiga de Prometeu não é feita de folhas de loureiro ou de oliveira, como comumente, mas de vime (*lýgos*). A dissertação erudita de Ateneu esforça-se em elucidar esta esquisitice: "Uma coroa de vime é absurda, porque o vime serve para fazer os liames e as redes de caça (*pròs desmoùs gàr kaì plégmata*)[329]". O tratado que Menódoto de Samos consagrou aos fatos notáveis de sua pátria traz ao autor de *Deipnosophistes* elementos de solução[330]. A coroa

[325] Cf. *Prometeu*, 1020: escondido sob o aperto da rocha que o encerra, Prometeu deverá esperar um longo tempo antes de voltar à luz.

[326] Apol., I, 7, 2; Paus., X, 4, 4; Calímaco, fr. 192 Pfeiffer; Ésquilo, fr. 361 Nauck; Aristófanes, *Pássaros*, 684; Herondas, *Mimos*, II, 28-30; Filémon, fr. 89 Kapp; Estobeu, *Florilegium*, II, 27; *Etym. Magn.*, s. v. *Ikonion*, p. 471, 1 sq.; Ovídio, *Metamorfoses*, I, 80 sq.; Sérvio, in *Virgílio, Églogas*, VI, 42.

[327] Eurípides, *Íon*, 452.

[328] Ateneu, 674 d-e.

[329] *Ibid.*, 671 f.

[330] *Ibid.*, 672 a-673 b.

de vime liga-se a uma prática cultual da "estátua acorrentada", rito sobre o qual não podemos aqui nos estender e que diz respeito em Samos ao ídolo arcaico de madeira, o *brétas* de Hera, uma Hera *lygódesmos* como em Esparta, entravada numa moita de vime, para que ela não pudesse escapar. Apolo, consultado pelos Cários sobre este assunto, responde-lhes que eles devem, por terem atado a deusa, pagar-lhe uma reparação sobre sua pessoa, mas uma reparação que não lhes será imposta, que eles farão de bom coração e que não os fará sofrer nada de verdadeiramente danoso.

"É esta mesma penitência, comenta Ateneu, que Zeus determinou a Prometeu, depois que ele foi desatado de seus liames dolorosos; quando o Titã de bom grado aceitou uma reparação que não lhe custava nenhuma pena, o rei dos deuses prescreveu que ele deveria acertar o preço disso[331]". Ao ler este texto, onde a coroa de vime prometeica lembra certas correias de outrora, mas onde, inversamente, os liames do filho de Jápeto se transformam em coroa de vitória[332], é muito difícil decidir quem, do deus soberano ou do astuto Titã, definitivamente venceu o outro, nesse jogo de atar e de desatar, posto sob o signo da *métis*[333].

Um último pormenor aproxima Prometeu dos Ciclopes e Cem-braços e esclarece certos aspectos de sua servidão comum e temporária. A *Teogonia* de Hesíodo permanece muda sobre a forma pela qual Zeus liberta seus futuros aliados, entre aqueles dos filhos de Urano que permaneciam, sob o reino de seu irmão Crono, acorrentados. Apolodoro nos fornece uma precisão, à primeira vista, bastante enigmática: "Zeus desatou seus liames após ter matado sua guardiã *Kámpe*[334]". *Kámpe*, a Curva, designa, no mundo animal, uma espécie de lagarta que pode enrolar-se inteiramente sobre si mesma; segundo uma glosa de Hesíquio, a palavra teria em Epicarmo o sentido de *kêtos*, flexível monstro marinho, como essas focas sobre as quais reina o inapreensível Velho do Mar, mágico astuto, mestre em matéria de dolo, dissimulação ou enganos

[331] *Ibid.*, 672 f.

[332] Cf. Higino, *Poet. Astr.*, I, 15, p. 54 Bunte: *(Promethea) nonnulli etiam coronam habuisse dixerunt, ut victorem impune peccasse diceret; itaque homines in maxima laetitia victorisque coronas habere instituerunt.*

[333] Estas linhas eram escritas quando nós tomamos conhecimento do estudo de Ângelo Brelich, cujas conclusões encontram em grande parte as nossas: "La corona di Prometheus", *Hommages à Marie Delcourt*, Coll. Latomus, vol. 114, Bruxelas, 1970, p. 234-242.

[334] Apolodoro, I, 2, 1.

e dele não se pode triunfar senão atando-o no aperto de uma captura que não se afrouxe[335]. Em Diodoro, Kampe é um monstro engendrado pela terra; Dioniso mata-a antes de enfrentar os Titãs[336]. Nono apresenta-a como uma ninfa do Tártaro, de asas negras, escamas sombrias, garras recurvadas como uma *hárpe*[337]. Pode-se pensar que a curvatura que aproxima Kampe do *ankylométes* Crono e mais ainda da *ankále petraía*, a pedra curva que fecha Prometeu, qualifica esta descendência da Terra como detentora dos liames, guardiã subterrânea dos acorrentados. Entretanto, o verbo *kámpto* não significa somente curvar, mas também dobrar, ajoelhar, curvar. É este termo, empregado na passiva, que volta com espantosa insistência no *Prometeu* de Ésquilo, para definir a prova do Titã em situação de supliciado. "Eu libertei os homens", declara Prometeu ao coro das Oceânides. "E é por isto que hoje eu me dobro (*kámptomai*) sob tais penas, cruéis de sofrer, miseráveis de ver[338]". A mesma expressão é retomada duas vezes ainda: "Eu que auxiliei Zeus a assentar sua potência, vê com que dor ele me dobra hoje"; "Após ter-me dobrado sob mil dores, eu escaparei dos meus liames[339]". Kampe não é apenas a Curva enquanto senhora dos liames, mas também porque ela "curva" Ciclopes e Cem-braços como, em Píndaro, Zeus curvou (*ékampse*) os mortais muito orgulhosos[340].

A presença de Kampe, esclarecida pelo texto de Ésquilo, permite talvez levar mais longe a análise. Prolongando um estudo de Keramopoullos sobre o modo de execução capital, denominado *apotympanismós*, onde o especialista grego soube reconhecer uma forma particularmente atroz de castigo público, no curso do qual o condenado, inteiramente nu, era atado por grampos a um tronco estendido sobre o solo, Louis Gernet explicou as significações jurídicas e religiosas do suplício de Prometeu[341]. Trata-se de uma exposição infame do

[335] *Od.*, iv, 400 e sq.
[336] Diodoro, III, 70.
[337] Nono, *Dionis.*, XVII, 236-264.
[338] *Prometeu*, 237.
[339] *Ibid.*, 306 e 512-513.
[340] *Píticas*, II, 51.
[341] Louis Gernet, "Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne", *L' Antiquité Classique*, 5, 1936, p. 325-339 (= *Anthropologie de la Grèce Antique*, Paris, Maspero, 1968, p. 288-301). Louis Gernet se pergunta se, na *Teogonia* de Hesíodo, a palavra *méson*, no verso 522, não deveria ser relacionada com Prometeu, não para lhe fazer significar o suplício do pau, mas para ver aí uma alusão à postura sentada. Sobre as outras interpretações do texto, cf.

tipo *apotympanismós*, e sobre a qual o texto das *Leis* de Platão traz interessantes especificações. Para certas categorias de delinqüentes, a pena consistirá "em uma exposição infamante, sentado ou de pé (*amórphous hédras è stáseis*), junto dos santuários, na fronteira do país[342]". Muitos traços devem ser retidos. O condenado deve ser expulso da cidade; com fins de eliminação, ele sofre seu castigo "na fronteira do país" e sua pena tem valor de *hyperorismós*, de rejeitado fora do mundo a que ele pertencia. A postura desempenha, por outro lado, nesse suplício do pelourinho, um papel essencial. Como indica Platão, ela pode ser de dois tipos: seja de pé, seja sentada. Na peça de Ésquilo, as travas pregam Prometeu na rocha de pé; da mesma forma, certas representações figuradas mostram-no acorrentado de pé junto a um tronco ou a uma pilastra. As primeiras palavras de Hefesto são para advertir o Titã da desgraça que lhe é reservada: "Tu vais neste rochedo montar uma guarda dolorosa, sempre de pé (*orthostáden*), sem pegar no sono, nem dobrar o joelho (*ou kámpton góny*)[343]". A fórmula *kámptein góny*, dobrar o joelho, é tomada aqui na sua acepção comum: dar-se um repouso, estender-se, relaxar[344]. Seu emprego acusa[345], pelo contraste mesmo, os valores da mesma palavra na boca de Prometeu: o Titã "curva-se" sob uma prova tanto mais rude quanto ela não lhe permite, mesmo um instante, dobrar os joelhos. Mas nas figurações mais antigas (em particular uma pedra gravada de Creta, um relevo arcaico de Olímpia e várias pinturas de vasos), o Titã é representado preso a um tronco, na posição sentada, ou mais precisamente agachado, os joelhos dobrados na frente dele. Que significa esta postura? Ela corresponde a uma postura ritual, adotada na súplica, no luto, na iniciação; e Louis Gernet mostrou que ela simboliza, no caso do suplício, um estado de morte virtual, a expulsão do culpado do domínio da vida ao mesmo tempo em que do território da cidade. Não se trata somente de castigar o criminoso acorrentando-o a um tronco, mas de golpear, pelo tratamento infame que lhe é publicamente

M. L. West, *o. c.*, p. 312.

[342] Platão, *Leis*, 9, 855 c. "*Prometeu* de Ésquilo insiste sobre o caráter público de seu suplício; o ultraje torna-se mais doloroso ainda, porque ele é exposto à vista de todos; cf. 9293, 118119, 140, 155-159, 244-246, 298-290, 302-303, 540-541, 553-554, 1093.

[343] *Prometeu*, 31-32.

[344] *Ilíada*, VII, 118; XIX, 72; *Odisséia*, v, 453; Sófocles, *Édipo em Colono*, 19 e 85; Eurípides, *Hécuba*, 1080 e1150.

[345] Cf. afora o verso 32, o verso 396.

infligido, a sua qualidade vital e religiosa, "de suprimir no indivíduo uma força "mística", o que faz seu ser e seu valor de ser, o que se chama em grego *timé*"[346]. Tal é bem a natureza do "liame" que o soberano dos deuses impõe aos que ele rejeita às fronteiras do mundo, como os condenados ao pelourinho, "longe dos homens e dos deuses", para mantê-los, despojados de todas as suas honras, imóveis e impotentes em um estado de quase-morto[347].

* * * *

Estas análises – se elas nos permitiram melhor cercar o estatuto dos Ciclopes e dos Cem-braços e precisar sua posição em relação a seus irmãos Titãs, Zeus, ou uma personagem como Prometeu de Ésquilo – autorizam-nos, talvez, a propor das obscuridades do texto hesiódico uma explicação conforme a lógica da narrativa.

Na perspectiva de Hesíodo, Crono é o primeiro monarca. Como tal, ele funda a soberania. E esta instauração de um poder que o mundo antes ignorava opera-se por uma astúcia de que Gaia é a inspiradora, seu filho o sagaz e audacioso executante. O *dólos*, introdutor da supremacia, reveste-se de duplo aspecto, indissoluvelmente positivo e negativo. Ele faz o universo passar a um estádio de desenvolvimento mais avançado: a gênese se desbloqueia, o espaço se abre, o mundo se organiza. Ao abraço indefinidamente repetido de Céu unido a Terra sucede o reinado de um monarca que, das alturas do Céu, vela com inveja tudo o que se produz nas diferentes regiões do cosmos. Mas o *dólos* é ao mesmo tempo um horrível crime, um atentado cometido contra potências primordiais que constituem a origem e a fonte de toda a existência. Assim, nenhuma ordem cósmica verdadeira sem diferenciação, hierarquia, supremacia. Mas nenhuma supremacia sem luta, injustiça em relação ao outro, coerção imposta pela traição e violência. O gesto de Crono, pelo rasgo que ele provoca na textura do mundo, permite a toda coisa tomar sua forma e encontrar seu lugar no espaço e no tempo; mas como rebelião contra o Céu-Pai, ele

[346] L. Gernet, *o. c.*, p. 300-301.

[347] Por sua vitória, Zeus distribui aos Olímpios honras e privilégios, enquanto despoja os Titãs de sua *timé* pelo mesmo ato que os ata ao afastado do mundo; cf. *Teogonia*, 629 e 885 de um lado, 421-429 de outro.

inscreve no ser, para sempre, a presença do mal. O erro de Crono não pode ser apagado. Não há volta atrás. Ele pode ser apenas pago, o crime voltando a atingir, com o passar dos anos, aquele que o cometeu. Crono sofrerá da parte de seu filho o mesmo tratamento que ele infligiu a seu pai[348]. Mas para que o equilíbrio se encontre restabelecido, sem que a luta pelo poder renasça novamente e recaia sem fim de geração em geração, é preciso que a supremacia de Zeus escape desta engrenagem do crime e do castigo que a esperta *métis* de Crono desencadeou. O novo soberano não tem o poder de imobilizar o tempo, de parar o curso dos nascimentos, de fixar o devir; mas ele deve achar um meio de, contrariamente a seu pai, instituir uma ordem que garanta, com a permanência de seu reinado, a estabilidade do cosmos e que assegure às potências divinas, cujo concurso ele organizou, uma juventude constante, uma força inalterável e a perenidade das honras que lhes foram atribuídas. Zeus não poderia suprimir o mal que faz parte, a partir de agora, do mundo. Ele pode apenas afastá-lo, "separá-lo" dos deuses[349], relegando-o, longe deles, às fronteiras do mundo ou expedindo-o para a Terra dos homens para fazer dele o lote das criaturas mortais[350].

A realeza do Olímpio continua a de Zeus, sem por isso repeti-la. O segundo soberano não repete o primeiro; ele lhe responde. Derrubando-o, ele

[348] Derrubando e acorrentando Crono, Zeus se faz, portanto, o instrumento da Erínia vingadora de Urano. É o que Hesíodo indica duas vezes: em 210, Urano adverte os Titãs de que seu crime não ficará impune, mas que o futuro não deixará de realizar a vingança; e, em 472, Urano e Gaia combinam com Rea o plano que permitirá, salvando Zeus, fazer pagar a Crono a dívida devida às Erínias de seu pai. Se o castigo deve corresponder ao erro, compreende-se que, em certas versões, se tenha imaginado a punição de Crono sobre o modelo do crime que ele mesmo tinha cometido. Mas o caráter secundário e marginal dessas versões, que parecem ter-se desenvolvido nos meios de seita como os órficos, é manifesto. Apolônio de Rodes relata que há uma ilha onde se encontra escondida a foice com a qual Crono mutilou as partes sexuais de seu pai; ele acrescenta que os próprios feácios teriam nascido do sangue de Urano (*Argonautika*, IV, 992-994). O escoliasta nota que Alceu concorda com Acusilau, para dizer que os feácios tiram sua origem das gotas de sangue caídas de Urano (*Esc. Apol.* IV, 992 – Alceu, fr. 116 Bergk, 96 Edmonds, 199 Reinach). Licofron, nos versos 761-765 de sua *Alexandra*, e os escoliastas desta passagem retomam o mesmo tema, mas substituindo Urano por Crono, que Zeus teria por sua vez castrado (*Escólios a Licofron, Alexandra*, 762, p. 243 Scheer). Da mesma maneira, em seu *Traité sur les mois*, Lido afirma que Afrodite nasceu das partes sexuais de Crono, isto é, acrescenta ele, do tempo (*apò toû aiônos*, 4, 64, p. 116, 21 sq. Wünsch). Não se pode, nos parece, nada tirar para a interpretação da *Teogonia* destas indicações, que são duplos, estranhas à tradição hesiódica do mito.

[349] *Teog.*, 657.

[350] *Ibid.*, 585 sq.; *Trabalhos*, 80 sq.; cf. tb. *Ilíada*, XIX, 127-129.

endireita na realidade o instável poder que tinha sido antes erigido. O mito exprime, de um monarca a outro, ao mesmo tempo a continuidade e a ruptura, a coincidência e a inversão.

Em relação à *métis* de Crono, a ênfase não é colocada somente sobre sua inferioridade em relação à Zeus, mas sobre seu aspecto inquietante ou maléfico. Crono é terrível, *deinós*; o ódio habita seu coração; até na sua malícia de astuto transparece como um delírio de inteligência, uma demência, a cegueira criminosa da *áte* (*atasthalíe*, 209). Desconfiado, cheio de suspeita, este Astuto é totalmente o contrário de um prudente, à medida que prudência significa, para os gregos, moderação, controle e domínio de si mesmo (*sophrosýne*). Neste sentido – a astúcia posta de lado – Crono está próximo de Urano, impetuoso e excessivo como ele. Convergência significativa: na passagem que menciona o acorrentamento dos Ciclopes por seu pai Urano – passagem "deslocada", afirmamos, porque se situa não na narrativa das rixas de Urano com seus filhos, mas no contexto da luta entre Crono e Zeus – o deus do Céu é apresentado, como seu filho tinha sido no episódio anterior à castração, enlouquecido pela *áte* (*aesiphrosýneisi*)[351]. À demência de Crono, levando a mão contra seu pai, responde a de Urano, acorrentando aqueles de seus filhos que Zeus deverá desatar. Ao contrário, é a prudência que caracteriza o espírito de Zeus. O deus *metíeta*, em oposição ao *ankylométes*, parece reflexivo, ponderado (656-657), benevolente (503 e 660), respeitoso com as prerrogativas do outro (392-396; 424-428). O texto sublinha fortemente o contraste entre a "sabedoria" de que se inspiram as decisões de Zeus (*epiphrosýne*, 658) e a loucura que assemelha Urano a Crono (*aesiphrosýne*).

Por sua posição mediata entre Urano e Zeus, Crono reveste-se assim de um estatuto ambíguo. Na sua luta contra Urano, ele se coloca, enquanto deus sutil e engenhoso, fundador da soberania, do lado de Zeus; mas, em seu conflito com Zeus, ele se encontra, por seu caráter excessivo, descontrolado, ainda próximo do primordial, rejeitado do lado de Urano.

A soberania de Zeus conjuga todas as formas de potências que estavam na geração precedente, entre os "primeiros deuses", dispersas. À astúcia, à audácia altiva de Crono ela associa, com o raio dos Ciclopes e as garras indefen-

[351] *Teog.*, 502. Em 164, Gaia qualificou Urano de *atásthalos* "loucamente orgulhoso".

sáveis dos Cem-braços, o infalível saber de Gaia em relação ao futuro, a astúcia ondulante das divindades marinhas para desviar o inevitável, as artimanhas de Afrodite e a doce tirania de sua sedução.

A nova realeza divina não se reduz a *Krâtos* e *Bía*, Dominação e Força; ela se apóia sobre elas, certamente, mas para colocá-las a serviço de uma ordem que as ultrapassa, Zeus unindo em sua pessoa a mais alta potência e o mais escrupuloso respeito do justo direito[352], como sua soberania reconcilia a supremacia do príncipe e a exata repartição da honras, a brutalidade guerreira e a fidelidade ao contrato[353], a violência e a persuasão, o golpe de vista, o vigor dos membros e todas as formas de inteligência.

Para Hesíodo, o advento dos Olímpios, estes deuses que ele chama "autores de todos os benefícios" [354], equivale a uma organização do mundo, onde o primado de Zeus e o reino da justiça não são separáveis. Assim que seu conflito com os Titãs foi acertado, os Olímpios "apressaram Zeus para tomar o poder e o trono dos imortais; e foi ele quem lhes repartiu as honras" [355]. O estabelecimento de uma ordem fundada sobre uma justa distribuição de funções e de privilégios supõe a derrota destes deuses primordiais que são, em sua violência, os Titãs. Ainda a vitória dos Olímpios exige, para ser obtida, o apoio das divindades cósmicas que são o fundamento e a origem do poder como do saber. É a um arranjo novo que Zeus preside, mas as forças que ele mobiliza e concentra encontravam-se antes dele presentes no mundo. Gaia entrega-lhe sua ciência oracular de divindade ctônia; ele toma de Métis, a Oceânida, e de Afrodite, nascida da Onda, as astúcias da inteligência e as dissimulações da sedução. *Krâtos* e *Bía*, Dominação e Força, que por toda parte o acompanham enquanto rei, acorreram ao primeiro apelo para reunir-se a seu grupo, em companhia de sua mãe Estige, seguindo o conselho do Titã Oceano, como Prometeu, segundo Ésquilo, alertado por Gaia, veio trazer ao jovem deus sua astúcia e seus planos[356]. Não é diferente o que acontece com os

[352] *Ibid.*, 395-396: "E para esses que Crono havia deixado sem privilégio ou apanágio (*átimos, agérastos*), ele se compromete a fazer com que obtenham privilégio e apanágio, como era justo, *he thémis estín*".
[353] *Ibid.*, 402 e 651.
[354] *Ibid.*, 46, 111, 633, 664.
[355] *Ibid.*, 885; cf. também 612-614.
[356] *Ibid.*, 397-398; *Prometeu*, 209 sq.

Ciclopes e os Cem-braços. Os primeiros dispõem já do raio, os segundos detêm o poder dos liames sobre os quais vai se garantir, para vencer e para reinar, o novo soberano. Mas, se eles são em relação a Zeus anteriores na ordem da gênese, que fizeram estas personagens, antes que nascesse o Olímpio, de suas armas e de seu poder? Era preciso que eles se encontrassem fora do estado de servir-se deles. É esta "neutralização" temporária dos agentes da vitória, dos apoios da soberania, que o mito exprime pelo tema do acorrentamento dos Ciclopes e Cem-braços. Mas, se foi Crono que os acorrentou, o deus é, portanto, mais poderoso, mais forte que seus irmãos. Não se vê, portanto, como eles seriam susceptíveis de trazer a Zeus um êxito que eles não obtiveram para si mesmos. Inversamente se, sob o reino de Crono, eles não se encontravam reduzidos à impotência pelo entrave de seus liames, Zeus já não teria ocasião de libertá-los e ganhá-los para sua causa. Libertados, como seus irmãos Titãs, pelo afastamento de Urano, eles se encontrariam associados à sua supremacia e não teriam nenhuma razão de desempenhar os trânsfugas. Crono não pode, portanto, nem os ter atado, nem os ter desatado. Do ponto de vista da lógica do mito, não pode existir nenhuma relação de nenhum tipo, nem positiva, nem negativa, entre a soberania de Crono, de um lado, o estatuto dos Ciclopes e dos Cem-braços, de outro. Donde o silêncio de Hesíodo que não diz uma palavra sobre isso. Entretanto, para que Zeus os desate, Ciclopes e Cem-braços devem aparecer, no começo da Titanomaquia, em posição de acorrentados; o poeta notará, portanto, nesse momento da narrativa, que eles tinham sido acorrentados "por seu pai", rejeitando para além da idade de Crono a origem de uma sujeição que ele não pode situar sob seu reino, mas que deve, todavia, durar até a chegada de Zeus. Assim, encontra-se atribuído a Urano o que não podia, sem contradição, ser imputado ao primeiro soberano. Mas, em toda a tradição grega posterior, é Crono que aparecerá, enquanto rei, como um deus que ata e desata, como rei vencido e destronado, deus acorrentado[357].

[357] Cf. Marie Delcourt, *Héphaïstos ou la légende du magicien*, p. 21-23, 25-26, 66-68.

IV

A união com Métis e a realeza do céu

O casamento consumado com Métis, Zeus esposa em segundas núpcias a Titânida Têmis[358]. Estes dois casamentos completam-se para assegurar a supremacia do novo rei dos deuses, como se respondem as duas divindades associadas em um casal de potências solidárias e opostas. Uma e outra são divindades oraculares cujo saber abrange todo o ciclo de tempo; uma e outra, por sua relação com as realidades cósmicas primordiais que são a água e a terra, dispõem de poderes anteriores ao reino de Zeus e mesmo ao nascimento do jovem filho de Crono. Gerada por Gaia, Têmis patrocina os oráculos da terra; filha de Oceano e de Tétis, Métis representa, como os Velhos do Mar, a adivinhação pela água[359]. Mas a omnisciência das duas primeiras esposas de Zeus reveste-se de caracteres diferentes e é esta diferença que explica por que o soberano dos deuses não volta a casar-se com Têmis, senão depois de ter assimilado inteiramente as virtudes de Métis e ter-se tornado ele mesmo, engolindo-a o *metíeta*. A omnisciência de Têmis tem relação, com efeito, com uma ordem concebida como já instaurada definitivamente fixa e estabelecida. Sua palavra tem valor afirmativo ou categórico; ela anuncia o futuro como se ele estivesse já escrito; exprimindo o que será no modo do que é, ela não for-

[358] Hesíodo, *Teog.*, 886: *Próten* (.....) *Mêtin*, e 901: *Deúteron* (.....) *Thêmin*. Notou-se freqüentemente a estrutura triádica regular do catálogo hesiódico das esposas de Zeus, desde o verso 907 (casamento com Eurínome que sucede Têmis) até o verso 929, que fecha o catálogo (exceção feita aos dois versos 210-911, atestados por Mazon). Nesse sentido, as duas primeiras esposas de Zeus mantêm-se, na série, afastadas; as duas estão fora da numeração, em forma triádica, dos casamentos que as sucedem. Esta posição comum se encontra sublinhada pela identidade da fórmula sobre a qual termina cada uma das duas passagens que Hesíodo consagra a uma e outra deusa: *agathón te kakón te*, nos versos 900 (Métis) e 906 (Têmis).

[359] Cf. J. P. Vernant, *Révue des Etudes Grecques*, 1963, p. XVII-XVIII; e, sobretudo, M. Détienne, *Les Maitres de la Vérité dans la Grèce Archaique*, Paris, 1967, ch. III, p. 30-50: Le Vieux de la Mer.

mula conselhos, ela pronuncia as sentenças: ela ordena ou ela proíbe. Métis diz respeito, ao contrário, ao futuro considerado no sentido aleatório; sua palavra tem valor hipotético ou problemático; ela aconselha o que convém fazer para que as coisas tenham chance de chegar de um jeito mais do que de outro; ela diz o futuro, não como o que já está fixo, mas como desdita ou sorte possíveis, entregando os meios de que dispõe seu astucioso saber para fazê-lo virar para o melhor mais do que para o pior. Têmis traduz, no mundo divino, os aspectos de estabilidade, de continuidade, de regularidade: permanência da ordem, retorno cíclico das estações (Têmis é a mãe das *Hôrai*[360]), fixação do destino (ela é mãe também das *Moîrai* que "aos homens dão seja sorte seja desdita[361]"). Seu papel é marcar as proibições, as fronteiras que não devem ser ultrapassadas, as presenças que devem ser respeitadas, para que cada um seja para sempre mantido nos limites de seu domínio e de sua fileira. Métis intervém, ao contrário, quando o mundo divino aparece ainda em movimento ou que o equilíbrio de suas forças se encontre momentaneamente rompido: conflitos de sucessão, lutas pela soberania, combates e revoltas, promoção de um novo príncipe; o tempo dos deuses toma então um caráter adverso e dramático; para triunfar, as potências do além devem fazer prova, ao mesmo tempo de audácia e de força, de iniciativa inteligente, de astúcia e de espírito de invenção[362].

[360] *Teog.*, 901-902.

[361] *Ibid.*, 904-906.

[362] Se se considera o par das duas deusas do ponto de vista dos homens, não dos deuses, pode-se dizer que elas se relacionam, de maneira análoga, com os aspectos opostos da atividade oracular. A palavra divinatória de Têmis reflete a necessidade, a irrevocabilidade dos decretos divinos aos quais os mortais não podem se subtrair. Métis evoca, na consulta oracular, o aspecto de prova entre os deuses e os homens, o jogo sutil e perigoso onde nada é fixado de antemão, onde os consultantes devem saber interrogar no bom momento, aceitar ou rejeitar o oráculo e mesmo virar em seu proveito a resposta que o deus deu em favor de seu adversário.
Nossa interpretação do par Têmis-Métis permite talvez compreender a associação, no *Parthéneion* de Álcman, de *Aîsa* e *Póros*, considerados como divindades primordiais e chamados os mais antigos dos deuses: *geraítatoi siôn* (= *theôn*) ou *daimónon geraítatoi* (seguindo a reconstituição). H. Fraenkel (*Dichtung und Philosophie*, 1962, p. 183-184) vê em *Aîsa* o princípio do Destino no seu aspecto de coerção completa, em *Póros* a expressão dessa margem de iniciativa que o futuro prepara a uma inteligência que sabe servir-se de expediente. A relação de *Aîsa* e de Têmis é natural, aquela de *Póros* e de Métis seria evidente mesmo sem o testemunho de Platão. A associação de *Aîsa* e *Póros* em um par de potências opostas e complementares recobre inteiramente aquela de Têmis-Métis. Acrescentemos que, se, na *Teogonia*, as passagens tratando de Métis e Têmis terminam igualmente com os mesmos termos: *agathón te kakón te*, a fórmula toma, em cada caso, uma significação inversa; no caso de Métis, trata-se do bem ou do mal dos quais a deusa previne de antemão Zeus, para que

Unindo-se a Métis, Zeus, que acaba de derrubar Crono e de confundir o antigo estado de coisas, não reconhece apenas os serviços que lhe prestou a deusa, ele dá para si os meios de promover uma ordem nova. Associando-se a Têmis, ele confere às regras que acaba de editar, à repartição que acaba de operar das honras e privilégios, o valor de uma ordem intangível. Seu duplo casamento, ao mesmo tempo em que consagra a vinda do novo soberano e a queda do primeiro monarca, estabelece a impossibilidade de, a partir de agora, mudar isso.

Que as astúcias da Métis impliquem para toda ordem instituída uma ameaça, que sua inteligência se desdobre no domínio do móvel e do imprevisto para melhor virar as situações, confundir as hierarquias que pareciam as mais sólidas, é o que exprime o tema mítico dos perigos ligados à sua descendência. Os filhos da Métis terão de sua mãe o mesmo tipo de astúcia fina que a caracteriza. Armado pela sorte, o filho nascido da deusa é chamado inevitavelmente para atacar a supremacia paterna, para derrubar o rei, para promover um novo reinado. Mas Zeus não é um rei como os outros. Esposando, dominando, engolindo Métis, torna-se mais do que um simples monarca: ele se faz a própria Soberania. Porque toda a *métis* do mundo, todos os recursos imprevistos, que o tempo astuto encerra, encontram-se agora em Zeus, a soberania cessa de ser a aposta em uma luta indefinidamente repetida para tornar-se um estado estável e permanente. O rei dos deuses pode, então, celebrar suas núpcias com Têmis e engendrar-lhe belos filhos, Estações e Destinos. Por decisões irrevogáveis, ele fixou a sucessão dos acontecimentos futuros como a hierarquia das funções, das classes e das honras. Ele cessou tudo no sentido próprio. O que quer que advenha, doravante, tudo estava já previsto e estabelecido desde sempre na cabeça de Zeus.

Hesíodo não nos conta em detalhes como Zeus agiu para apoderar-se de Métis, engoli-la e tornar-se o *metíeta*, o *metióeis*[363]. Ele nos diz apenas que

o rei dos deuses esteja sempre em condições de encontrar o expediente, fornecendo-lhe o primeiro e evitando-lhe o segundo. No caso de Têmis, ao contrário, do bem e do mal cujo lote é fixado uma vez por todas para os pobres humanos pelas três *Moîrai* (seus nomes dizem claramente que não há para os mortais nenhum meio de revogar ou de mudar o destino (*Aîsa*) que elas lhe reservam, em virtude do privilégio que lhes deu Zeus que tem a *métis*, *timèn póre metíeta* Zeus).

[363] *Metíeta*: *Teog.*, 56, 520, 904, 914; *Trabalhos*, 104. *Metióeis*: *Teog.*, 286, 457; *Trabalhos*, 51, 769.

Unindo-se a Métis, Zeus, que acaba de derrubar Crono e de confundir o antigo estado de coisas, não reconhece apenas os serviços que lhe prestou a deusa, ele dá para si os meios de promover uma ordem nova. Associando-se a Têmis, ele confere às regras que acaba de editar, à repartição que acaba de operar das honras e privilégios, o valor de uma ordem intangível. Seu duplo casamento, ao mesmo tempo em que consagra a vinda do novo soberano e a queda do primeiro monarca, estabelece a impossibilidade de, a partir de agora, mudar isso.

Que as astúcias da Métis impliquem para toda ordem instituída uma ameaça, que sua inteligência se desdobre no domínio do móvel e do imprevisto para melhor virar as situações, confundir as hierarquias que pareciam as mais sólidas, é o que exprime o tema mítico dos perigos ligados à sua descendência. Os filhos da Métis terão de sua mãe o mesmo tipo de astúcia fina que a caracteriza. Armado pela sorte, o filho nascido da deusa é chamado inevitavelmente para atacar a supremacia paterna, para derrubar o rei, para promover um novo reinado. Mas Zeus não é um rei como os outros. Esposando, dominando, engolindo Métis, torna-se mais do que um simples monarca: ele se faz a própria Soberania. Porque toda a *métis* do mundo, todos os recursos imprevistos, que o tempo astuto encerra, encontram-se agora em Zeus, a soberania cessa de ser a aposta em uma luta indefinidamente repetida para tornar-se um estado estável e permanente. O rei dos deuses pode, então, celebrar suas núpcias com Têmis e engendrar-lhe belos filhos, Estações e Destinos. Por decisões irrevogáveis, ele fixou a sucessão dos acontecimentos futuros como a hierarquia das funções, das classes e das honras. Ele cessou tudo no sentido próprio. O que quer que advenha, doravante, tudo estava já previsto e estabelecido desde sempre na cabeça de Zeus.

Hesíodo não nos conta em detalhes como Zeus agiu para apoderar-se de Métis, engoli-la e tornar-se o *metíeta*, o *metióeis*[363]. Ele nos diz apenas que

o rei dos deuses esteja sempre em condições de encontrar o expediente, fornecendo-lhe o primeiro e evitando-lhe o segundo. No caso de Têmis, ao contrário, do bem e do mal cujo lote é fixado uma vez por todas para os pobres humanos pelas três *Moîrai* (seus nomes dizem claramente que não há para os mortais nenhum meio de revogar ou de mudar o destino (*Aîsa*) que elas lhe reservam, em virtude do privilégio que lhes deu Zeus que tem a *métis, timèn póre metíeta* Zeus).

[363] *Metíeta*: *Teog.*, 56, 520, 904, 914; *Trabalhos*, 104. *Metióeis*: *Teog.*, 286, 457; *Trabalhos*, 51, 769.

Métis, estando no ponto de gerar Atena, Zeus, "enganando seus espíritos por uma astúcia graças a palavras sedutoras engoliu-a nas entranhas". Não devia ser fácil apoderar-se da deusa. Um escólio a esta passagem nos ensina que Métis tinha o poder de revestir quantas formas quisesse. Zeus, tendo-a "enlouquecido e feito pequena", engoliu-a[364]. Reconhece-se aqui um tema do folclore. Uma feiticeira ou um mágico possui o dom de metamorfose que os torna invencíveis. Sob pretexto de experimentar seu poder, eles são convidados a endossar diversas formas até que se revestem do aspecto de um animal bem pequeno e bem fraco, para que se possa dominá-lo sem risco.

A história de Periclímeno e seu combate contra Héracles pertencem ao mesmo modelo. É Hesíodo precisamente quem, de fato, faz dele a primeira narrativa e fixa sobre este ponto a tradição legendária, em uma passagem do *Catálogo das Mulheres*, que conhecemos graças a dois escólios, o primeiro, a *Ilíada*, e o segundo, citando os próprios versos do poeta beócio, as *Argonautiká* de Apolônio de Rodes[365]. Periclímeno aparece na narrativa de Hesíodo como o mais temível dos filhos de Nereu. Seu avô, Posídon, confere-lhe o poder de tomar, durante o combate, todas as formas. O guerreiro vangloria-se de triunfar com suas magias sobre o filho de Zeus, o poderoso Héracles. O herói matá-lo-á, todavia, quando ele vier devastar Pilo; mas, para levar a vitória sobre o combatente e suas metamorfoses, ele não terá todas as astúcias de Atena que, com assistência vigilante, estará a seu lado. Periclímeno transforma-se alternadamente em águia, leão, serpente monstruosa. Para esmagá-lo com sua massa Héracles, a conselho da deusa, escolhe o momento em que ele se transforma em mosca. Em uma versão um pouco diferente, que desenvolve

[364] *Escol. Hesíodo, Teog.*, 886: *"Planésas oûn autèn ho Zeùs kaì mikràn poiésas katépien*: Zeus tendo-a enlouquecido e feito pequena, engoliu-a". O manuscrito traz *pikràn*, que F. A. Paley e Goettling lêem *mikrán*. É preciso, com A. C. Cook (*Zeus. A Study in Ancient Religion*, III, p. 744, n. 4), compreender *pikrá* no sentido de contra veneno que os gregos nomeavam *hierà pikrá?* Zeus persuadiria, então, Métis a transformar-se em algumas gotas de um líquido que lhe seria fácil beber. Poder-se-ia encontrar assim o tema da engolição por Crono, mas invertido: Métis faz Crono beber um *phármakon* que o força a regurgitar aqueles que ele queria conservar para sempre dentro dele. Zeus consegue transformar Métis em um *phármakon* que lhe permite engoli-la e guardá-la para sempre no fundo de suas entranhas.

[365] Cf. J. Schwartz, *Pseudo-Hesiodeia. Recherches sur la composition, la diffusion et la disparition ancienne d'oeuvres attribuées à Hesíode*, Leiden, 1960, p. 343-356; *Fragmenta Hesiodea*, fr. 33 a e b, p. 22 e 23 Merkelbach-West; cf. também A . B. Cook, *o .c.* III, p. 743 sq.

Hesíodo, ele se aproveita do fato de Periclímeno colocar-se, sob o aspecto de uma abelha, bem no meio do jugo dos cavalos de seu carro, para atingi-lo com uma flecha, segundo as indicações de Atena. Nos dois casos, é a *métis* da deusa que combina toda a ação e a leva a seu termo. Sua astúcia fina vira contra o guerreiro mágico o poder de metamorfose que ele recebeu do deus do mar, seu avô. Atena não indica apenas a Héracles o momento oportuno para atingir; ela não se contenta em designar-lhe o adversário, qualquer forma que ele tivesse podido revestir. Ela chega também a suscitar a ocasião de que o herói vai tirar partido, persuadindo traiçoeiramente Periclímeno a metamorfosear-se em inseto (mosca ou abelha), a fim de enlouquecer os cavalos do carro que conduz o seu inimigo. Pode-se dizer que, na versão hesiódica, Atena retoma contra Periclímeno e seu poder de metamorfose o mesmo "golpe de engano" que o rei dos deuses, na *Teogonia*, tinha utilizado contra Métis, antes que ela gerasse uma filha que deveria ter, tanto quanto o próprio Zeus, a aterrorizante "prudência" de sua mãe.

Uma teogonia trazida por Crisipo[366] diverge da narrativa da *Teogonia* de Hesíodo, à medida que ela situa a união de Zeus e de Métis, não no início da carreira matrimonial do Deus, mas no curso de uma desunião que o opõe à sua esposa legítima Hera[367]. Entretanto esta variante confirma em pontos essenciais a versão hesiódica: ela menciona também a engolição da deusa astuciosa por surpresa e engano. Tendo fugido de Hera para unir-se, longe dela, à filha de Oceano e de Tétis, Zeus, aponta o texto, "enganando Métis a despeito de todo seu saber (ou, seguindo uma outra leitura: tão rodopiante ela era)[368], coloca a mão sobre ela e estabelece-a no fundo de suas entranhas, de medo que ela gerasse um filho mais poderoso que o raio; também o Cronida que reina no alto do éter a engole subitamente; ela estava grávida de Atena que

[366] *SVP*, II, 256 von Arnin = Galeno, *De Hippocratis et Platonis placitis*, III, 8 (V, p.351 Kühn). Sobre a antiguidade desta tradição e suas relações com a *Teogonia* hesiódica, cf. A . B. Cook, *o . c.*, III, p. 743, n. 9 e sobretudo S. Krauer, *Die Geburt der Athena im altgriechischen Epos*, Würzburg, 1959.

[367] Nesta versão, Hera, para vingar-se, engendra apenas Hefesto, que é superior a todos os deuses em habilidade e destreza técnicas, enquanto Zeus dá nascimento a Atena que triunfa em todas as formas de inteligência prática.

[368] O texto traz: *poly dineúousan*, que Bergk restabelece: *polydené eoûsan*. Se se mantém a leitura: *poly dineúousan* é preciso interpretar esse "rodopio" em referência às transformações de Métis, à sua errância incessante de uma forma a outra.

Zeus gera de sua cabeça, sobre as bordas escarpadas do rio Tríton. E Métis permaneceu dissimulada nas entranhas de Zeus".

O tema das metamorfoses de Métis que o escoliasta de Hesíodo associava ao episódio da engolição por Zeus[369], Apolodoro coloca na origem das relações entre a Oceânida e o soberano dos deuses. Zeus, escreve ele, "une-se a Métis que toma todas as formas para escapar dele e, quando ela ficou grávida, ele engoliu-a pegando-a de surpresa[370]". Nesta versão, casamento e engolição aparecem como dois aspectos de um mesmo confronto que Zeus deve sustentar com a deusa para aproximá-la, unir-se a ela e, finalmente, assimilá-la inteira. Ondulante e inapreensível, Métis utiliza, para escapar dos abraços de Zeus, todos os recursos de sua dissimulação mágica. Ela utiliza a mesma *dolíe tékhne*, a mesma arte de engano que Tétis opõe a Peleu, Proteu a Menelau, Nereu a Héracles[371]. Em cada um desses casos, o cenário mítico permanece fundamentalmente o mesmo. Tão diversos sejam eles, todos estes deuses marinhos têm em comum com Métis, além do dom do polimorfismo, uma inteligência astuta e um saber do tipo oracular. Para os que o enfrentam, trata-se sempre, graças a um estratagema, uma artimanha, uma emboscada ou um disfarce, de surpreender um ser muito astuto, muito desconfiado, continuamente à espreita, de prendê-lo por uma captura que não se solta nunca, aconteça o que acontecer. Sua magia desarmada pelo liame que o prende, o monstro, tendo desenvolvido todo o ciclo de suas metamorfoses, deve entregar-se a seu vencedor. Assim o astucioso encontrou um mais astucioso que ele; o vigilante foi surpreendido; o senhor dos liames, acorrentado; aquele que tinha o poder de percorrer um ciclo inteiro de formas se vê fechado e cercado; o confuso, o enigmático foi entregue ao serviço de quem o domina, claro e unívoco. Pelo preço de sua derrota as divindades polimórficas – fluidas, ambíguas, contraditórias, – devem, com efeito, revelar sem equívoco a via, a saída, o expediente procurado por seu adversário. Entretanto, Zeus é o único a levar até seu termo a luta contra o

[369] O escoliasta escreve: "Métis possuía o poder de transformar-se da maneira como queria".

[370] Apolodoro, I, 3, 6.

[371] Tétis-Peleu: Apolodoro, III, 13, 5; cf. também Píndaro, *Neméias*, IV, 62; *Esc. Licofron, Alexandra*, 175 e 178, p. 85 e 88 Scheer; *Esc. Apolônio de Rodes, Argonautiká*, I, 582; Quinto de Esmirna, *La suite d'Homère*, III, 618-624; Ovídio, *Metamorfoses*, XI, 235. Proteu-Menelau: *Odisséia*, iv, 383-570. Nereu-Héracles: *Apolodoro* II, 5, 11; *Esc. Apolônio de Rodes, Argonautiká*, IV, 1396.

ser aquático que encarna todos os poderes, todos os prestígios da inteligência astuciosa. Ele não o agarra somente no aperto de seus braços, como Peleu faz a Tétis para obrigá-la a casar-se com ele, como Héracles faz a Nereu, Menelau a Proteu, para obter deles a clara revelação do segredo de que depende a salvação do empreendimento em que estão empenhados. Engolindo-a, Zeus fecha sobre Métis o liame que a retém para sempre prisioneira; ele a fecha definitivamente dentro de si para que, incorporada à sua própria substância, ela lhe entregue a todo instante este conhecimento dos azares do futuro que vai dar-lhe o domínio sobre o curso móvel e incerto dos acontecimentos.

Sob uma forma dramatizada, o cenário do combate contra o deus, que tem o poder da metamorfose, traduz o acesso de seu vencedor aos privilégios da *métis*, a conquista deste espírito de recursos que permite livrar-se do embaraço nas situações sem saída. As peripécias mesmas da luta sublinham a passagem do móvel e fluido ao estável e fixo, do obscuro ao claro, do contraditório ao unívoco, do incerto ao seguro, em resumo e para falar grego, da *aporia*, onde o herói se perde na origem, ao *póros*, o engenhoso expediente de que ele dispõe ao termo da prova para conduzir bem seus projetos. Preso de imprevisto, o deus toma, para libertar-se, os aspectos mais desorientadores, mais contrários uns aos outros, mais terríveis; ele torna-se alternadamente água que corre, chama que queima, vento, árvore, pássaro, tigre ou serpente. Mas a série de transformações não pode suceder-se indefinidamente. Elas constituem um ciclo de formas que, chegado a seu termo, volta ao ponto de partida. Se o adversário do monstro soube não soltar a presa, o deus polimórfico, no fim de seu ciclo, deve retomar seu aspecto normal, sua figura primeira, para não mais deixá-los. Assim, Quíron adverte Peleu: que Tétis se transforme em fogo, água, ou animal selvagem, o herói não deve soltá-la antes de tê-la visto retomar a forma antiga, sua *arkhaía morphé*[372]. Assim, ainda, Idotéia põe Menelau de sobreaviso contra as habilidades de seu pai Proteu: "Segurai-o bem, mesmo que ele tente em sua pressa ardente desatar-se; ele tomará todas as formas, transformar-se-á em tudo que rasteja sobre a terra, em água, em fogo divino; mas vós, segurai-o bem, sem amolecer, apertai-o muito; e quando ele vier a querer bem falar, ele retomará os traços que vós tereis visto, quando ele adormecia: então, deixai a

[372] Apolodoro, III, 13, 5.

violência, desatai o velho, perguntai a ele que deus vos cria os embaraços[373]". De fato, Proteu, preso de surpresa, graças à dupla astúcia de uma emboscada e de um disfarce[374], desenvolve, para escapar do grande jogo suas habilidades enganadoras, suas *olophóia*; ele se serve de toda sua *dolíe tékhne*[375]. Ele se transforma primeiro em leão, depois em dragão, pantera, porco gigante; ele se faz água corrente e árvore de alto penacho; em vão; o aperto não afrouxa. Seu lote de mágicas esgotado[376], Proteu volta a ser o que era: o Velho do Mar, sincero e franco. A luta pela força e pela astúcia cede lugar à conversa leal em que cada um fala doravante de coração aberto, sem dissimulação e sem desvios, *atrekéos*[377].

Para dominar esta potência de engano que representa, no seu colorido e ondulação, o deus que usa da metamorfose, é necessário, portanto, cercar de uma vez todas as manifestações diversas, mantê-lo fechado numa prensa que não afrouxa. Sobre este ponto os textos são já muito claros. Menelau inquieta-se junto de Idotéia: por que meio um simples mortal como ele poderia impor seu jugo a um deus como Proteu? A ninfa das águas marinhas dá-lhe a receita: que ele se lance de surpresa sobre seu pai, que o prenda e não o solte mais. No momento oportuno, Menelau se lança com seus companheiros sobre o Velho de Mar e tendo-lhe lançado os braços ao redor de seu corpo, não o larga mais[378]. Quíron recomenda a Peleu que apertasse (*syllabeîn*) e retivesse (*kataskheîn*) Tétis[379]. Héracles, tendo apertado (*syllabòn*) Nereu, atou-o (*édese*) e não o soltou (*ouk élyse*), antes de ter obtido a informação que desejava dele[380]. As representações figuradas falam mais ainda. Quer se trate de Héracles lutando contra Nereu ou contra Triton, de Peleu empunhando Tétis, as imagens mostram o herói imobilizando o adversário por uma captura em anel, cingindo-o no aperto de dois braços fechados em círculo ao redor dele, a mão esquerda

[373] *Odisséia*, iv, 419-423.

[374] *Odisséia*, iv, 437 e 453: *dólos*; 441, 463: *lókhos*. O *dólos* imaginado por Idotéia é travestir Menelau e seus três companheiros, cobrindo-os de pele de foca. Quando eles deslizam nos despojos das bestas marinhas esfoladas recentemente, talvez os humanos endossem um pouco da personalidade ondulante de seu adversário, talvez participem de sua *métis* astuta.

[375] *Od.*, iv, 410 e 460; *dolíe tékhne*: 455.

[376] *Od.*, iv, 460.

[377] *Od.*, iv, 486; cf. Hesíodo, *Teogonia*, 233.

[378] *Od.*, iv, 419 e 454: *amphì dè kheîras bállomen*.

[379] Apolodoro, III, 13, 5.

[380] Id., II, 5, 11.

cravada na direita. Mas, terminada a luta, o círculo dos braços se abre para libertar o deus cuja *métis* o torna apto a endossar todas as formas. Métis, ao contrário, "dissimulada nas entranhas de Zeus", permanece para sempre fechada na prisão em que o Cronida traiçoeiramente a encerrou, engolindo-a.

Como Zeus retorna contra Métis as próprias armas da deusa: a astúcia, o engano, a surpresa, Menelau, para triunfar sobre Proteu, deve opor às habilidades do deus marinho os *dóloi* que meditou sua filha, para pegá-lo também na armadilha: a emboscada e o disfarce. Vantagem: apenas durante o sono, quando sua habitual desconfiança se encontra em falta, sua vigilância enfraquecida, o deus, que tem a capacidade de se metamorfosear, pode ser surpreendido e vencido. Para atingi-lo, é preciso que sua *métis* o tenha momentaneamente abandonado. Héracles salta sobre Nereu, enquanto ele dorme[381]. Idotéia revela a Menelau o plano que ela urdiu contra seu pai para entregá-lo desarmado: o grego deverá, em emboscada, espiar o momento em que Proteu se abandona ao primeiro sono. Mal o deus se estende sobre a areia para um pouco de repouso que ele é preso[382].

Sono, *Hýpnos*, é uma divindade poderosa e temível. Sobre todo ser animado, sobre o pensamento mais rápido, o espírito mais ágil, ele joga seus laços mágicos; tudo o que se move, ele trava, assim que ele quer, nas cadeias invisíveis semelhantes àquelas que aplica aos mortais, para nunca mais os deixar, seu irmão gêmeo, *Thánatos*, a Morte.

A vitalidade, a mobilidade, excepcionais dos deuses não os põem ao abrigo do poder paralisante de *Hýpnos*. Presos eles também nas redes, aí ficam, todo o tempo que *Hýpnos* quiser, diminuídos, rebaixados, sua vivacidade antiga apagada, sua vigilância em eclipse. Nestes momentos de pausa em que a *métis* neles é obscurecida, torna-se possível surpreendê-los. Na *Ilíada*, *Hýpnos* pode sem vanglória afirmar que é fácil para ele adormecer todos os deuses imortais, mesmo que seja a corrente circular e infatigável de Oceano, o pai que engendrou todos os seres[383]. Não há senão uma única divindade contra a qual seu poder de atar se acha impotente, porque a *métis* desse deus não conhece nem repouso,

[381] Id., : *syllabòn dè autòn koimómenon*, tendo-se apoderado dele, enquanto dormia.
[382] *Od.*, iv, 414 e 453.
[383] *Ilíada*, XIV, 243-248.

nem falha. "Mas Zeus, filho de Crono, eu não posso aproximar-me dele, nem adormecê-lo, se ele mesmo não me ordena[384]". Pela *métis* que lhe é interior, o deus soberano se mantém em constante estado de vigilância; ignorando o sono, seu olho que jamais fecha guarda-o sem cessar, em prontidão; já não há para ele ataque nem de astúcia, nem de *métis* que possa surpreendê-lo. Crono, ao contrário, mesmo sendo tão astucioso, tão atador por sua *métis* astuta, foi posto nas travas; expulso do trono, ele leva uma vida que não é mais que a sombra da de um deus, o sonho de uma soberania real. Nos confins onde foi relegado, passa doravante todo seu tempo dormindo.

As armas humanas da *métis*, redes, covos, armadilhas, laços, alçapões, tudo que é trançado, tecido, urdido, ajustado e maquinado[385], têm, portanto, como correspondente no universo dos deuses, o liame mágico, invisível e infrangível. Um ser divino não poderia perecer; ele pode apenas ser atado. Que significa este acorrentamento? De início, que o deus perde um de seus principais privilégios: este poder de deslocamento instantâneo, este dom de ubiqüidade que o torna presente, em menos tempo de que precisa um raio ou o mais rápido pensamento, em todos os lugares do universo que ele escolheu para manifestar sua ação. O acorrentamento de um deus confina-o às fronteiras do cosmos, ou mesmo a um inacessível além, golfo do Tártaro, cuja entrada foi para sempre fechada, antro de uma ilha cortada do mundo. Mesmo quando o deus se encontra acorrentado, em qualquer parte no interior do universo organizado, a imobilidade, que reduz seu raio de ação a nada, acarreta tal diminuição de seu poder e de seu ser que ele aparece enfraquecido, ineficaz e extenuado, nesse estado de quase morto que representa para os deuses o sono[386].

Uma tradição órfica pode assim retratar Crono estendido e roncando, após ter mordido a "pastagem de engano" que Zeus o fez experimentar, atraindo-o com o mel, ou embalando docemente a cabeça sobre seu largo

[384] *Ibid.*, 247-248.

[385] Cf. *supra*, p. 54 sq.

[386] Atado por um liame brutal pelos dois filhos de Aloeus, Otos e Efialtes, Ares se encontra por treze meses fechado numa jarra de bronze; se Hermes não tivesse encontrado um meio de libertá-lo, o deus insaciável de guerra teria morrido; na saída o deus estava já esgotado, enfraquecido (*éde teirómenos*); *Ilíada*, V, 385-391.

pescoço, acorrentado nos liames de *Hýpnos* que doma todos os seres[387]. Plutarco evoca, em dois escritos, Crono relegado numa ilha onde ele dorme sob a guarda de Briareu, ou ainda jazendo adormecido em uma profunda caverna, pois, precisa ele, em um e outro texto, "é o sono que Zeus maquinou contra ele como encadeamento[388]".

Entre a letargia de Crono destronado e a vigilância sem defeito de Zeus soberano, há estados intermediários. Os mitos de soberania jogam com esses diferentes graus de despertar e de presença de espírito dos deuses, para sugerir os perigos que puderam, em certos momentos, ameaçar a soberania de Zeus. A luta que, após sua vitória sobre os Titãs, o Olímpio deve ainda fazer contra Tífon ou Tifeu é, a esse respeito, particularmente instrutiva. Em Hesíodo, Tífon, monstro prodigioso (*pélor*)[389], é o último rebento que Gaia engendra unida a Tártaro. Quaisquer que sejam os modelos orientais com que se pode ser tentado a aproximar a personagem grega[390], ela se reveste em Hesíodo de traços originais que é necessário destacar com clareza. Por sua mãe Gaia, Tífon aparece como uma potência ctônia opondo-se a deuses celestes; por seu pai, este Tártaro que Hesíodo qualifica de *eeróeis*, sombrio e brumoso, ele se aparenta a Érebo e a Nyx, nascidos diretamente de Caos; por sua dupla hereditariedade, ele aparenta uma potência original; nascido tarde, mais jovem que Zeus, ele prolonga, num universo já diferenciado e ordenado, a linhagem daqueles "que foram antes", os seres primordiais que Hesíodo coloca nas raízes do mundo. Sua origem não vale somente a Tífon uma força e um arrebatamento excepcionais; o próprio tipo de energia de que ele dispõe faz dele uma potência de confusão e de desordem, um agente de caos. Ao vigor de seus braços, Hesíodo acrescenta muitos traços significativos: de início, a infatigável mobilidade

[387] *Orphicorum Fragmenta*, 148 e 149, p. 190 Kern; Porfírio, *Antre des Nymphes*, 16. Notar-se-ão as expressões: *phagòn dolóessan edodén* "tendo comido a comida de engano" (*O. F.*, 148) e *tòn dia mélitos dólon*, "o golpe de astúcia com mel" (Porfírio, l. c.). Cf. J. H. Waszinnk, "The dreaming Kronos in the Corpus Hermeticum", *Annuaire de l' Institut de Philologie et d' Histoire orientales e slaves* 10, 1950, (*Mélanges Henri Grégoire*), p. 639-653.

[388] *De defectu or.*, 420a ; *De facie in orbe lunae*, 941 f: *desmòn gàr autôi tòn hýpnon memekhanêsthai* e *tòn gàr hýpnon autôi memekhanêsthai desmòn hypò toû Diós*.

[389] *Teogonia*, 856.

[390] Cf. F. Vian, "Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales", in *Elements orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, p. 17-37; P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966, especialmente p. 9-16.

de seus pés. Contrariamente ao Ullikumi hitita, a quem freqüentemente foi comparado e que ameaça o rei do céu pela inércia de sua massa gigantesca[391], Tífon está sempre em movimento; seus pés são *akámatoi*, infatigáveis[392]; eles não conhecem, em sua velocidade, nem fadiga, nem repouso. A violência excessiva de sua natureza manifesta-se também pelo aumento monstruoso das cabeças que lhe saem dos ombros: cem cabeças de serpente desenvolvem-se acima de seu corpo, multiplicando de forma prodigiosa o número de seus olhos que dardejam, em todas as direções ao mesmo tempo, o brilho flamejante de um olhar de fogo[393]. Em vez de possuir uma voz conforme sua própria essência, Tífon reune em sua pessoa mil sons diversos; ora ele fala a linguagem de um deus, ora ele imita os gritos de uma fera para tornar-se touro, leão ou cão, ora ele emite assobios estridentes[394]. Esta cacofonia vocal, este colorido sonoro[395] traduzem, sob o plano auditivo, o aspecto polimórfico de um monstro que Nono imagina, de maneira mais tradicional, combinando em sua figura toda a gama das espécies animais, como o escoliasta ao *Prometeu* de Ésquilo vê, nas cem cabeças do monstro, uma coleção de todas as bestas selvagens[396]. Vigor, mobilidade, vigilância, olhares de chama multiplicados ao cêntuplo, – Tífon é, em seu ser caótico, um adversário à medida de Zeus. "Então, escreve Hesíodo, uma obra sem remédio foi completada neste dia; então Tífon teria sido rei dos mortais e dos imortais, se o pai dos deuses e dos homens não o tivesse visto de repente com seu olhar penetrante. Ele trovejou seco e forte[397]". Ésquilo inscreve-se na linha reta do mito hesiódico, quando ele apresenta o assalto de Tífon contra Zeus como uma prova onde se opõem, para a soberania do mundo, os relâmpagos jorrando dos olhos inumeráveis do monstro e o raio, sempre

[391] F. Vian, *o . c.*, p. 34, observa muito justamente: "Ullikumi é uma massa de pedra surda e cega, temível somente pela enormidade de sua massa. Ele é falando propriamente como o Vrta da Índia o símbolo da *Resistência* passiva: é uma força de inércia, o Obstáculo... Tífon é de um tipo bem diferente".

[392] *Teogonia*, 824.

[393] *Ibid.*, 826-827.

[394] *Ibid.*, 829-835.

[395] *Ibid.* 829-830: *phonaí* (....) *pantoíen óp'ieîsai*, fazendo entender vozes de todos os tipos; cf. Antoninus Liberalis, *Metamorfoses*, XXVIII, t. I: *phonàs dè pantoías ephíei.*

[396] Nono, *Dionisiaka*, I, 157-162; II, 250-257 e 367-370; *Escólio a Ésquilo, Prometeu Acorrentado*, 351; cf. as observações de M. L. West, *Hesiod, Theogony*, Oxford, 1966, p. 386.

[397] *Teogonia*, 836-839.

desperto, de que dispõe o *metióeis*[398]. O mesmo tema aparece ainda, nós vimos, na versão de Epimenides: Tífon aproveita-se do fato de o sono ter fechado as pálpebras de Zeus para introduzir-se em seu palácio; ele vai pôr a mão sobre a realeza, mas no instante mesmo em que tudo parece perdido, Zeus abre o olho: o monstro desmorona, fulminado[399]. Entretanto, apenas na *Biblioteca* de Apolodoro a narrativa menciona uma derrota momentânea de Zeus, um eclipse temporário de seu poder soberano. Tífon de Apolodoro, como os de Plutarco e de Nono, comporta traços que o aparentam ao Ullikumi Hourro-hitita e ao Seth egípcio. É muito significativo constatar que, a despeito destas contaminações, a lógica e a significação do mito permanecem conformes à tradição grega, tal qual ela se exprime na obra de Hesíodo. Em Apolodoro[400], Tífon, filho de Gê e de Tártaro, é o mais potente, o mais gigantesco de todos os seres engendrados pela Terra-Mãe. De forma meio-humana, meio-bestial, seus pés tomam apoio sobre o solo que o gerou; sua cabeça, ultrapassando as montanhas, toca o alto do céu. Quando ele estende o braço, uma de suas mãos tem o poente, a outra o nascente. Sua massa une, portanto, o alto e o baixo, o oeste e o leste, confundindo todas as direções do espaço, como em Hesíodo se misturam nele as vozes mais diversas, as das bestas selvagens que povoam a terra, as dos deuses que habitam o céu. A analogia não pára aí. Na *Teogonia* hesiódica, o corpo de Tífon fulminado é lançado por Zeus ao fundo do Tártaro. Do monstro nascem ventos fogosos, as borrascas da tempestade que, brotando do sombrio Tártaro, surgem imprevistamente sobre a terra e o mar, aí sofrem estouvadamente, aqui e lá, de todos os lados simultaneamente, misturando, nos seus turbilhões desordenados, todas as direções do espaço. O mal que teria acarretado para o cosmos e para os deuses a vitória de Tífon é o retorno à desordem, a um estado caótico, semelhante a este espaço não orientado que forma sob a terra o Tártaro, golfo de errância indefinida, sem alto, nem baixo, sem direita, nem esquerda[401]. Este mesmo mal, "sem remédio", os

[398] *Prometeu Acorrentado*, 356-358; cf. supra, p. 88-89.

[399] Epimenides, II, fr. B 8, em Diels-Kranz., *FVS*, II, p. 34; supra, p. 89-90.

[400] I, 6, 3.

[401] O texto de Hesíodo sublinha fortemente o parentesco entre o golfo caótico do Tártaro, a natureza desordenada de Tífon, a confusão dos ventos de tempestade; cf. *Teogonia*, 742 (Tártaro); 832-835 (Tífon); 875-876 (ventos de tempestade).

ventos de tempestades, nascidos do monstro, representam-no doravante para os homens na superfície da terra: "Contra esta catástrofe, diz Hesíodo, não há, para os mortais, refúgio[402]". A estes ventos de origem subterrânea, noturnos e caóticos, Hesíodo opõe os ventos regulares, o Bóreas, o Noto, o Zéfiro. De origem divina e celeste, filho de Eos e de Astreu, eles são irmãos da estrela da manhã e de todos os astros cujo lampejo, brilhando na noite, alinha, como pontos de referência, a sombria abóbada celeste e aí desenham cada noite os caminhos fixos e constantes[403]. Os ventos regulares, que sopram sempre na mesma direção, que traçam sobre a extensão marinha as rotas da navegação, orientam também e ordenam o mundo visível, delimitando e atando umas com as outras as suas diversas regiões.

As afinidades do Tífon hesiódico com os ventos de tempestade, que reconduzem o espaço humano a um estado de confusão semelhante ao caos primordial, dão às indicações de Apolodoro sobre Tífon uma envergadura ao mesmo tempo mais ampla e mais precisa; elas sublinham este aspecto de "potência caótica" que o monstro conserva no pensamento mítico dos gregos. Sobre um outro ponto ainda, o texto de Apolodoro prolonga a *Teogonia* de Hesíodo e confirma o papel da inteligência astuciosa no exercício do poder soberano. O tema do *dólos*, astúcia e engano está, com efeito, no coração de toda a narrativa. A batalha trava-se, de início, à distância entre Tífon, cuja boca e olhos emitem chamas, cujos braços projetam rochas embrasadas, e Zeus que de longe lança sobre ele o raio. Tífon avança contra o céu; a luta segue-se em combate aproximado; Zeus atinge seu inimigo com a *hárpe*, arma de Crono. Quando ele o vê ferido, ataca o monstro corpo a corpo. Mas Tífon imobiliza Zeus prendendo-o em seus anéis de serpente; ele arranca-lhe sua *hárpe*, corta-lhe os nervos das mãos e dos pés; ele lança o corpo de Zeus, paralisado, sobre seus ombros, leva-o para a Cilícia onde o deposita num antro corício. Ele esconde, então, os nervos de Zeus numa pele de urso e põe como *phýlax*, guarda, uma mulher serpente, *Delphýne*, promovida às mesmas funções que Zeus confiava a Briareu para guardar os Titãs, Crono a Kampe, para guardar os Cem-braços[404]. O assunto

[402] *Ibid.*, 876.
[403] *Ibid.*, 378-382.
[404] Cf. *supra*, p. 96 sq.

parece assim regrado. Zeus, vencido, encontra-se no mesmo estado de servidão que impôs a Crono; imobilizado no fundo de uma caverna, já sem força, ele jaz, desprovido deste vigor das mãos e dos pés que, na *Teogonia*, qualificava precisamente Tífon como adversário do rei dos deuses, durante o tempo em que, pelo menos, o monstro, escapando do raio, não se encontrava mutilado, *gyiotheís*[405]. Mas a salvação de Zeus e o restabelecimento de seu poder real serão assegurados pela intervenção de dois "enganadores" [406]. O astuto Hermes e seu cúmplice Egipã, personagens que ocupam, na economia da narrativa de Apolodoro, um lugar que corresponde exatamente ao de Métis em Hesíodo e de Prometeu em Ésquilo. Os dois compadres conseguem, sem serem vistos, roubar os nervos de Zeus e reajustá-los sobre o corpo do deus. Quando seus nervos das mãos e dos pés são recolocados no lugar, Zeus recupera toda a força que lhe é própria (*tèn idían iskhýn*). Ele surge subitamente diante de Tífon assombrado e, montado em seu carro, lançando sobre ele o raio, ele persegue o monstro na fuga. O combate, todavia, teria ficado indeciso se uma nova astúcia, um segundo engano não tivesse sido maquinado pelas Moiras. Para lograr Tífon, elas realizam contra ele o mesmo golpe da "comida de engano" que Zeus, seguindo a tradição órfica, tinha utilizado para acorrentar Crono. Elas persuadem Tífon a morder de um fruto que, elas asseguram, trará um poder inigualável. Mas esta pretensa droga de invencibilidade, este *phármakon* que deve trazer a seu ponto extremo o vigor prodigioso do monstro, é na realidade um "fruto efêmero", o contrário de um alimento de imortalidade, um alimento que não se pode experimentar sem conhecer, a usura de suas forças e a morte. A violência primordial do monstro foi desarmada pela inteligência astuciosa dos acólitos de Zeus que chegam a manteá-lo.

Este tema da astúcia, Nono dar-lhe-á, nos dois primeiros livros das *Dionisiaká* que ele consagra à história de Tífon, uma dimensão quase barroca; mas, atrás da abundância dos detalhes fantásticos, desdobra-se todo o leque do vocabulário mais tradicional de *métis*. Ocupado com seus amores, Zeus deixa seus raios num canto do céu. A fumaça trai sua presença. Aconselhado por Gaia, Tífon estende a mão até o alto do éter e rouba a arma soberana. Na

[405] *Teogonia*, 858.

[406] No sentido que os historiadores das religiões dão à palavra inglesa *trickster*.

sua brutalidade presunçosa, o monstro polimórfico parece um contra-Zeus, um soberano da desordem; ele está para a realeza verdadeira tanto quanto o bastardo, o *nóthos*, está para a descendência legítima. Ele encarna a revanche dos Titãs e de Crono que ele pretende reinstalar com ele no céu. Todos os deuses olímpios se esconderam na sua morada celeste. Zeus, para realizar o plano artificioso que ele meditou de acordo com Eros, pede a Cadmo que o assista. Sutil e engenhoso, o rei Cadmo, com a ajuda de Pã, disfarça-se de pastor. Vestido com este disfarce mentiroso, ele se arma para enfrentar o jovem tirano que já lançou muita confusão no cosmos, por causa de uma simples flauta de que ele tira sons sedutores. Sua violência furiosa diminui sob o efeito da música, Tífon aproxima-se sem desconfiança, esquecendo em sua gruta a arma que ele acaba de roubar. Cadmo simula o terror. Tífon tranqüiliza-o e propõe levá-lo até o céu, onde eles residiriam para cantar a glória do novo monarca. Cadmo reclama então um instrumento mais digno que a flauta para celebrar a vitória obtida contra Zeus. Ele precisa de uma lira, mas ele não tem corda. Ignorando a armadilha, cego diante da trama maquinada para preparar sua ruína, Tífon traz os nervos que Zeus perdeu no curso do primeiro combate. Cadmo continua a brincar; aproveitando que a vigilância de seu adversário está adormecida, Zeus desliza sem se fazer ver na gruta, retoma as armas e eclipsa-se. Cadmo desaparece em seguida escamoteado por Zeus numa nuvem. A música cala-se. Tífon reencontra, com seus espíritos, seu humor de cólera comum. Ele procura o raio e compreende, muito tarde, que ele foi joguete. A noite já veio. O sono envolve tudo que na natureza é animado. Tífon jaz, estendido sobre o seio de sua mãe, Gaia; suas cabeças de serpente repousam enroladas nos vãos das cavernas. Só Zeus vela. De manhã, o monstro provoca o Olímpio ao combate; ele ataca com a enorme quantidade de seus braços, suas gargantas de bestas ferozes, suas cabeleiras de serpente, as rochas, as montanhas, as águas mesmas que ele projeta contra o céu. Mas Zeus o envolve inteiro, a despeito das mil formas de que se reveste o monstro, com o dardo incandescente de seu raio.

Mais estranha, ainda que literariamente menos sofisticada, a narrativa de Opiano[407], se ela impõe a comparação com o mito de Illuyanka, aproxima-

[407] *Halieutika*, III, 9-28.

mos, todavia, do texto de Apolodoro e reata, por meio dele, com esta tradição hesiódica que, nos mito de soberania, associa estreitamente o tema da astúcia àqueles do alimento e da engolição. Toda a história é colocada por Opiano sob o signo de Hermes, o *poikilómetis*, que, primeiro, soube meditar os projetos dos pescadores de prudência perfeita (*Boulàs dè perissonóon haliéton... prótistos emésao*), revelar as habilidades da caça e tramar a morte dos peixes. Foi ele que confiou a seu filho Pã a arte das profundezas marinhas (a pesca) – Pã, de que se diz que foi o salvador de Zeus e o assassino de Tífon. Pois ele enganou o terrível monstro (*dolósas*), atraindo-o com a promessa de um festim de peixe; assim ele o persuadiu traiçoeiramente a deixar a grande gruta, onde ele se encontrava ao abrigo, no fundo do mar, para vir às bordas do rio, onde o raio de Zeus num só golpe lhe queimou todas as cabeças. Certamente, este Tífon, perdido por sua gulodice, deve muito à mais antiga das duas versões que conhecemos do mito hitita de Illuyanka[408]. A serpente Illuyanka combateu e venceu o deus da Tempestade, que ocupa no panteão hitita o lugar de Zeus. Auxiliada por um comparsa, um simples mortal de nome Hupasiya, a deusa Inara organiza, então, um grande banquete para o qual ela convida Illuyanka. A serpente deixa sua habitação para ir à festa, ela enche a pança de beber e de comer, a ponto de já não poder voltar ao seu buraco. Hupasiya acorrenta-a; o deus da Tempestade só precisa matá-la. A analogia das duas narrativas não é contestável. Mas, se Opiano pôde dotar Tífon dos traços que pertenciam a Illuyanka hitita, é que apenas modificados eles vinham integrar-se inteiramente no mito grego do adversário de Zeus. Amante de peixe, de que se alimenta, o Tífon de Opiano é menos serpente, como Illuyanka, que peixe: para vencê-lo, é preciso pescá-lo; para pescá-lo, toda a *métis* de Hermes deve entrar em jogo, todas as armadilhas do deus astuto, mestre dos laços e das cestas, inventor desses *dóloi* que já em Homero podem indicar a isca da pesca. A supremacia de Zeus entre os deuses afirma-se, portanto, pelo mesmo tipo de inteligência astuta que, presidindo à caça e à pesca, dá aos homens vantagem sobre os animais mesmo tão sutis quanto a raposa ou o polvo[409]. Há mais. Tífon de Opiano morre vítima de sua gulodice. Semelhante à isca que permite aos pescadores puxar o peixe

[408] F. Vian, *o. c.*, p. 28 sq.; P. Walcott, *o. c.*, p. 14 sq.
[409] Cf. *supra*, p. 32-57.

para fora da água e que, sob aparência sedutora da vida, dissimula a morte, o festim de peixes que se oferece é um engodo, uma *apáte*, como o mel de que Crono é apreciador e que Zeus utiliza como "armadilha" para aí fazer cair seu pai, como o fruto das Moiras em que Tífon crê encontrar um acréscimo de potência e que lhe reserva conhecer a sorte dos efêmeros. Ora, o mesmo tema de um alimento de engano encontra-se em uma outra passagem de Apolodoro, relativa também às lutas de Zeus contra seus inimigos[410]. Trata-se desta vez dos Gigantes cujo estatuto, enquanto não foi ainda resolvido o conflito que os opõe ao rei dos deuses, parece equívoco. Serão eles vencidos e mortais ou invencíveis e imortais? Os deuses sabem, por um oráculo, que eles não chegarão nunca a um fim sozinhos. Zeus tem necessidade de triunfar sobre um menor que ele: ele necessita, para que morram os Gigantes, da ajuda de um simples mortal. Héracles, que ainda não foi deificado, fará o trabalho. Mas Gê, prevenida do perigo que ameaça seus filhos, os Gigantes, prepara uma defesa. Ela se põe a procurar um *phármakon*, capaz de impedir que os Gigantes pereçam nas mãos de uma criatura efêmera. Zeus impede então Aurora, Lua e Sol de aparecerem e, tomando de surpresa a dianteira de Gê (*phthásas*), ele corta e colhe a erva da "não-morte", como no próprio Apolodoro ele se adianta de surpresa a Métis (*phthásas*) para pegá-la e engoli-la, antes que ela gere um filho invencível[411]. O vocabulário como a organização da narrativa sublinha a ligação que, na *Biblioteca*, une entre eles, de forma estreita, os diversos episódios da conquista do poder soberano: Métis engana Crono fazendo-o absorver um *phármakon* que, em vez de decuplicar suas forças internas, constrange-o a lançar para fora os que vão contra ele levar a vitória; Zeus engana Métis, engole-a e guarda-a para sempre dentro dele; Zeus engana Gê, cortando sob o pé dos Gigantes a erva da imortalidade que os teria tornado invencíveis, se eles tivessem podido engoli-la; as Moiras enganam Tífon fazendo-o engolir, sob a aparência de uma poção de imortalidade, um alimento que o destina à derrota e à morte. O texto de Apolodoro, pondo tão decididamente a ênfase, nas lutas de Zeus pela realeza, sobre a função do alimento engolido, ora enganoso, ora autêntico, faz submeter ao pensamento teogônico de Hesíodo

[410] I, 6, 1.
[411] Id., I, 3, 6.

uma entortada, ou põe à luz uma de suas articulações mestras? O tema da engolição figura já em Hesíodo em dois momentos decisivos, que se opõem claramente um a outro. Crono engole seus filhos, mas a *métis* de Rea o faz devorar uma pedra em lugar de Zeus e ele precisa logo depois vomitar todos aqueles que ele tinha engolido. Bem ao contrário, Zeus engole Métis na sua goela e guarda-a para sempre em seu ventre[412].

Outros episódios esclarecem a significação desta dupla seqüência do mito no poeta beócio. Quando Zeus tinha libertado e trazido à luz os Cem-braços, decide associá-los a uma luta que, depois de dez anos, continuava incerta, sem que nenhum dos dois campos (Titãs e Olímpios) tivesse podido inclinar a balança para seu lado[413]. Antes de sua entrada na liça, Coto, Giges e Briareu parecem ter um estatuto comparável àquele dos Gigantes em Apolodoro: sem ser mortais, eles não possuem ainda plenamente este estado de vitalidade e de juventude inalteráveis que pertence propriamente aos Imortais. Foi somente depois de os deuses lhes terem oferecido partilhar com eles o néctar e a ambrosia – o alimento da imortalidade de que eles têm o privilégio exclusivo – que os Cem-braços, plenamente reconfortados, vão poder desempenhar seu papel de agentes decisivos da vitória. "Então, escreve Hesíodo, o ardor guerreiro incha em seu peito[414]". Este alimento, decuplicando nos Cem-braços uma energia divina que se tinha enfraquecido, sem dúvida, nas prisões em que se encontravam até então confinados, forma a exata contrapartida do *phármakon* onde Tífon, segundo Apolodoro, crê encontrar a renovação da força de que ele precisa para tomar o lugar de Zeus, mas que o conduz, na realidade, à sorte comum dos efêmeros. Em Hesíodo, os efeitos deste alimento de imortalidade se opõem àqueles que produzem no mundo divino as águas do Estige. Quando uma querela se levanta, conta o poeta[415], erguendo um deus contra outro, Íris vai procurar, para confundir o culpado, um pouco dessa água primordial esgotada num braço subterrâneo do Oceano. Ela a traz numa jarra de ouro. Os deuses em conflito fazem uma libação desta água sobre o solo para apoiar seu juramento de boa fé. Pode-se pensar que, conforme o uso, eles be-

[412] *Teogonia*, 459-497 e 888-900.
[413] *Ibid.*, 629-641.
[414] *Ibid.*, 641.
[415] *Ibid.*, 775-806.

bessem ao mesmo tempo uma parte da bebida. O perjuro caía, então, na terra onde ele continuava jazendo, sem força e sem voz, ao longo de um grande ano. Enclausurado num sono mágico, o que dorme se encontrava, enquanto durava sua letargia, afastado do alimento divino. "Nunca mais, escreve Hesíodo, ele aproxima de seus lábios, para alimentar-se, a ambrosia e o néctar"[416].

Compreende-se melhor, assim, a importância de que se reveste, na *Teogonia*, a partilha entre os homens e os deuses das partes do alimento, tal qual Prometeu institui quando funda o primeiro sacrifício. Lembremos o esquema da história[417]. Na origem, deuses e homens vivem juntos, sentando-se juntos na mesma mesa. Mas Prometeu recebe o encargo de repartir entre eles o que cabe a uns e aos outros. Ele medita aproveitar a ocasião assim oferecida para ludibriar Zeus, para fraudá-lo em proveito dos humanos. Assim se instaura entre o Titã dotado de *métis* e o soberano *metióeis* um duelo de astúcia e de enganos cujas armas são, de um lado e de outro, o *dólos* e a *apáte*. De um grande boi abatido na presença dos deuses e dos homens, Prometeu faz duas porções das quais cada uma é uma trapaça. A primeira dissimula, sob a aparência mais apetitosa, os ossos da besta inteiramente desnudados; a segunda esconde, sob a pele e o estômago, partes que não se comem, todos os bons pedaços. Ao Senhor supremo, toda a honra: cabe a Zeus escolher em primeiro lugar. Fingindo entrar no jogo do Titã, o Olímpio "que compreendeu a astúcia e soube reconhecê-la[418]" volta contra os homens a armadilha em que Prometeu acreditava prendê-lo. A parte não comível – esses ossos brancos que os humanos vão doravante queimar para os deuses no altar de sacrifício – é, na realidade, a única autenticamente boa. Os homens guardam a carne que eles farão cozinhar para reavivar suas forças enfraquecidas. Mas é um alimento "efêmero" como o fruto traiçoeiramente oferecido pelas Moiras a Tífon. Quem tem necessidade de alimentar-se, quem tem prazer nessa refeição conhece uma fome que renasce sempre, o desgaste das forças, a fadiga e a morte. Quem se

[416] *Ibid.*, 796-797; cf. sobre este ponto J. Rudhardt, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne, 1971, p. 94-97. O autor separa claramente "a correlação entre os mitos de Estige e os da ambrosia".

[417] *Teogonia*, 535 sq.; *Trabalhos*, 42 sq.; cf. J. P. Vernant, "Le mythe prométhéen chez Hésiode", em *Mythe et Société en Grèce Ancienne*, Paris, 1974, p. 177 sq.

[418] *Teogonia*, 551.

alimenta somente da fumaça dos ossos, de odores e de perfumes conhece ao mesmo tempo os banquetes da imortalidade e senta-se nas mesas onde se degustam néctar e ambrosia.

Cada categoria de seres animados tem, portanto, o alimento que lhe convém e que merece. Aos homens mortais, a carne cozida de um animal morto. Aos Gigantes, a Tífon, em lugar do *phármakon* da imortalidade, o fruto efêmero. A Crono, o alimento de engano que o acorrenta nos liames do sono. Aos Olímpios, aos aliados de Zeus libertados de suas travas, o néctar e a ambrosia. Mas a Zeus, a Zeus só, este alimento divino que ele soube pela astúcia engolir e assimilar à sua própria substância: a deusa Métis, droga de inteligência, de astúcia insuperáveis, verdadeiro *phármakon* de imutável soberania[419].

[419] Nossa interpretação vem assim confirmar, por razões de fundo, a leitura proposta por A. B. Cook de *pikrán*, conforme o texto do manuscrito, no *escólio à Teogonia*, 886; cf. supra, n. 7.

Terceira parte

NAS ORIGENS DO MUNDO

V

A métis órfica e a sépia de Tétis

Como O. Kern[420] observa, é muito difícil não reconhecer na personagem de Métis e no episódio de sua engolição por Zeus, tais quais aparecem nas teogonias órficas, ditas dos Rapsodos (para distingui-las de outras versões), um empréstimo manifesto da *Teogonia* de Hesíodo. Não é o caso de retomar, no quadro de uma investigação sobre a *métis*, o conjunto do arquivo das teogonias "órficas". Gostaríamos apenas de insistir sobre os pontos que tocam diretamente no nosso problema. Eles nos parecem reforçar a tese dos sábios favoráveis à autenticidade de uma tradição mítica, marginal certamente em relação a uma versão mais "ortodoxa" como a de Hesíodo, mas onde já não é possível hoje, após a descoberta em Deverni, sobre um rolo de papiro redigido pelo fim do século IV a. C., de um comentário a uma teogonia órfica necessariamente mais antiga[421], ver uma construção artificial do neoplatonismo tardio, sem ligação verdadeira com estas personagens e estes meios religiosos que, desde o século VI, se colocaram sob o patrocínio de Orfeu para fazer circular seus *Hieroì Lógoi*, seus discursos sagrados.

Designando com o nome de Métis (e com os de *Phánes*, o Brilhante, aquele que aparece e que faz aparecer, e de *Protógonos*, o Primeiro-nascido), a grande divindade primordial que, emergindo do ovo cósmico, traz nela a semente de todos os deuses[422], o germe de todas as coisas, e que faz vir à luz,

[420] O. Kern, "Metis bei Orpheus", *Hermes*, 1939, p. 207-208.

[421] Cf. S. G. Kapsomenos, "Der Papyrus von Deverni. Ein Kommentar zur orphischen Theogonie", *Gnomon*, 35, 1963, p. 223 sq; do mesmo autor, cf. *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 2, 1964, p. 3 sq e *Archaiologikon Deltion* 19, 1964, p. 17-25; R. Merkelbach, "Der orphische Papyrus von Deverni", *Zeitschrift für Papyrologie u. Epigraphie*, 1967, p. 21-32; W. Burkert, "Orpheus und die Vorsokratiker", *Antike und Abendland*, 1968, p. 93-114; "La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Deverni entre Anaxagore et Cratyle", *Les Etudes Philosophiques*, 1970 (4), p. 443-355.

[422] O. Kern, *Orphicorum Fragmenta* (abreviado O. F.), Berlim, 1963 (1ª. ed. 1922), fr. 85, p. 157:

enquanto primeira geradora[423], o universo inteiro em seu curso sucessivo e a diversidade de suas formas, os teólogos órficos escolhem inscrever-se na linha da *Teogonia* hesiódica onde a deusa Métis, ignorada por Homero, ocupa o lugar e desempenha o papel que tentamos definir. Mas eles não se ligam, de fato, à tradição hesiódica que para melhor demarcar, para sublinhar mais nitidamente, pelas aproximações e pelas similitudes aparentes, as diferenças de orientação entre as suas narrativas de emergência do mundo e a do poeta beócio. O que se afirma, atrás do paralelismo de narração onde se encontra a série Urano, Crono, Zeus, com a retomada do tema do engolição de Métis, é uma nova teologia da gênese, profundamente diferente daquela cujo modelo finge seguir.

Em Hesíodo, Métis é uma deusa cujo papel, necessariamente subalterno, só se concebe em relação a um deus macho, de quem ela é companheira e acólito: Zeus, Pai e Rei. Métis é bem indispensável a Zeus, mas para completar, por sua presença a seu lado de início, dentro dele depois, uma supremacia que pertence propriamente ao soberano dos deuses e da qual ele se revelou, ao longo de sua gesta, o verdadeiro mestre de obras. Quando Zeus, ao termo dos mitos teogônicos, engole Métis, ele põe o ponto final a uma evolução que, marcada por seus combates contra as potências primordiais de desordem, fez progressivamente emergir do caos original um cosmos organizado, diferenciado, hierarquizado e doravante estabilizado.

Entre os Órficos, Métis já não é apresentada como feminina. Este afastamento deliberado em relação a Hesíodo devia aparecer como um tipo de paradoxo, ou de provocação, porque para a consciência lingüística dos gregos o nome comum *métis* pertence ao gênero feminino. Métis é agora um deus andrógino, de dupla natureza: macho e fêmea, *diphyés*[424]. Esta indistinção ou esta ambivalência sexual tem um valor plenamente positivo: ela implica que Métis-Phánes transcende a oposição do masculino e do feminino, oposição que, impondo-se em seguida, reveste o caráter de uma limitação, de que nem os deuses estão isentos, a um dos dois sexos à exclusão do outro. Métis já não é, como mulher, subordinada a Zeus; como bissexual, ele se situa acima ou, em todo caso, além.

"A augusta *Daímon*, Métis que traz a semente ilustre dos deuses e que os Bem-aventurados no pico do Olimpo chamavam *Phánes*, o Primeiro-nascido".

[423] *Ibid.*, fr. 168, l. 9, p. 201 e fr. 169, l. 4, p. 207: *Mêtis, prôtos genétor; Mêtis, próte genétis.*

[424] *O. F.*, fr. 87, l. 1, p. 159.

Compreende-se, então, que o episódio da engolição comporta, neste novo contexto, uma significação totalmente diferente. Na quinta geração divina (o cetro tendo passado de Phánes-Métis para *Nyx*, a Noite, antes de chegar, pelo viés de Urano depois de Crono, às mãos de Zeus) Zeus engole Phánes-Métis e guarda-o nos vãos de seu ventre. Mas já não se trata, desta vez, para um jovem deus soberano de assimilar os poderes de uma comparsa a fim de imobilizar o curso do universo no estado que instituíram sua vitória e seu novo reino; ao contrário, identificando-se inteiramente ao que o precedeu, Zeus pretende retornar, para além de Crono e Urano, ao estado primordial anterior[425], fechar em si mesmo o ciclo da gênese para que, tudo tendo saído de um, tudo venha de novo absorver-se nele. Assim pode produzir-se uma "segunda criação[426]", homóloga à primeira, a de Phánes-Métis, e onde Zeus, "começo, meio e fim" de todas as coisas, "nascido o primeiro e o último[427]", aparece simultaneamente como Senhor do cosmos, Rei supremo, à maneira do Zeus da *Teogonia* hesiódica, e de genitor primordial, tanto macho quanto fêmea[428], a partir do qual toda coisa particular e momentânea foi produzida, à maneira dessas Entidades Primeiras que são, na própria *Teogonia*, Caos e Gaia. De um lado, em Hesíodo, a narrativa teogônica desenvolve-se segundo um eixo linear, da desordem à ordem, o progresso imobilizando-se, com a engolição de Métis, no pico da curva. De outro, entre os Órficos, a narração descreve um ciclo de expansão e de concentração sucessivas, a totalidade unificada manifestando-se de início por um processo de dispersão, através do tempo e do espaço, de partes separadas, depois, com a engolição de Métis-Phánes, por uma reintegração das partes no interior de tudo. De resto, esta segunda criação, que liga Zeus ao primeiro gerador Phánes-Métis, tem essencialmente por fim colocar no lugar este mundo, que é o nosso, e sobre o qual reina não mais Zeus, mas o filho a quem ele cedeu seu trono, o Dioniso órfico, representando esta sexta

[425] *Ibid.*, fr. 167 a, p. 199: "Assim então, como ele tinha engolido a substância de Erikepaios Protogonos, tinha em seu ventre vazio a substância de todos os seres e misturou a seus próprios membros a força e o vigor do deus. Por isso, com o deus, todas as coisas se encontraram de novo reunidas dentro de Zeus". Cf. também fr. 167 b, 168, 169.

[426] *O. F.*, fr. 168, l. 31-32, p. 202: "E tendo escondido tudo (dentro dele), de novo Zeus devia soltá-lo de seu coração, para produzi-lo à luz doadora de alegria, por um ato maravilhoso".

[427] *O. F.*, fr. 168, l 1-2, p. 201.

[428] *O . F.*, fr. 168, l. 3: "Macho foi Zeus, Zeus imperecível foi jovem esposa (*nýmphe*)".

e última geração de deuses soberanos, de que Platão já dizia que somente na sua chegada devia cessar a ordem do canto, em outras palavras, sua promoção marcava, nos poemas atribuídos a Orfeu, o fim do processo teogônico[429]. Por que Dioniso toma assim o lugar de Zeus? Não se trata somente, para os sectários do deus, de substituir por seu novo mestre a divindade suprema oficial, de colocar, em face de Zeus, um Dioniso que seria, tanto quanto seu rival, seu equivalente, seu duplo, no plano dos valores e das funções teológicas. Como seu pai, Zeus, e por intermédio dele como o Phánes-Métis fechado em seu ventre[430] (e que ele mesmo continha em si desde a origem ao mesmo tempo Zeus e Dioniso[431]), Dioniso órfico representa a unidade total do mundo disperso, matizado, particularizado, inconstante, sobre o qual lhe compete estender seu poder à sexta geração. Mas, único de todas as divindades gregas, ele insere este balanço alternado, este ir e vir do um ao múltiplo, do mesmo ao outro, da totalidade concentrada à dispersão na sua carreira pessoal de deus, ele assume no curso de uma paixão que compromete a vida dos homens, porque ela funda miticamente a infelicidade da condição humana ao mesmo tempo em que abre, no plano do rito, a via da salvação. Nesse sentido, pode-se dizer que toda a teogonia órfica é orientada para a antropogonia da qual ela forma como o prelúdio e sobre a qual, na sexta geração, ela vem finalmente desembocar: é, então, e então somente, que o canto pode cessar. No corpo de Dioniso cortado, despedaçado pelos Titãs, depois reconstituído a partir do coração[432] milagrosamente salvaguardado, inscreve-se e resume-se o conjunto do desenvolvimento teogônico anterior. Mas este desenvolvimento toma doravante uma significação propriamente humana. Não somente a raça dos homens, saída das cinzas dos Titãs fulminados, carrega o peso e a culpabilidade da dispersão criminosa dos membros divinos, mas, se purificando de sua falta ancestral pelos ritos e o gênero de vida órficos, os homens podem fazer volta, por meio de Dioniso, à unidade perdida, reencontrar a vida de uma idade de

[429] Platão, *Filebo*, 66c.

[430] Sobre a identidade de Dioniso e Phánes-Métis, cf. *O .F.*, fr. 170: "Métis, aquele mesmo que é chamado continuamente Dioniso, Phánes, Erikepaios".

[431] *Ibid.*: Em Métis-Phánes existiam e preexistiam "o grande Brômio e Zeus que vê tudo".

[432] Como Zeus, a partir de seu coração, *apò kradíes*, trazia à luz tudo o que tinha antes escondido engolindo Phánes-Métis.

ouro que os órficos, inspirando-se aí ainda em Hesíodo, mas sob o reino de Phánes-Métis, isto é, da totalidade primeira, do Um original.

A transformação da primeira esposa de Zeus em uma potente divindade primordial não traduz somente, num meio de seita, uma vontade de polêmica em relação à mitologia corrente. A promoção de Métis, arrancada de seu estatuto feminino e elevada ao pico da hierarquia divina responde a certos traços que se encontravam já muito claramente indicados na *Teogonia* de Hesíodo e que predestinavam esta figura mítica a desempenhar um papel de primeiro gerador no início do mundo. Potência aquática, fluida, polimórfica, de virtudes fecundantes e nutritivas como suas irmãs Oceânides, Métis é ainda muito próxima de sua mãe Tétis que, segundo uma tradição antiga, garantida por Homero, dava ela mesma enquanto *génesis pántesi*, nascimento a toda coisa, divina e humana. Seu dom de metamorfose tornava-a apta a exprimir o desenrolar completo de um ciclo de formas, contidas, de certa maneira, antes, na figura do começo, a *arkhaía morphé*, e fazendo volta, ao termo do ciclo, à sua primeira origem. Enfim e sobretudo, as afinidades de Métis com a prudência avisada, a reflexão sutil, permitiam dar à Potência primordial uma dimensão de inteligência, um valor de premeditação e de fazer assim desempenhar a ação de gênese sobre um duplo registro, cósmico e mental: o nascimento do mundo consiste em um surgimento à luz do que estava, de início, enfiado na obscuridade do Primeiro gerado, em seu ventre vazio; mas esta gênese é ao mesmo tempo apresentada como um desenvolvimento de ordem intelectual, análogo à operação pela qual uma inteligência divinatória concebe, projeta e maquina em sua cabeça todo o curso dos acontecimentos que virão, o futuro encontrando-se, enquanto ela medita, preestabelecido em seu espírito antes mesmo de ser realizado fora. O poder de atar de que Métis é depositária encontra aqui um novo campo de aplicação. Para os gregos, sabe-se, o destino que "ata" os homens é "fiado" pelas Moiras. Da mesma forma a Potência primordial, por seu aspecto de *métis*, de astúcia omnisciente, tece, trança, combina e liga os fios cujo entrecruzamento tece o tecido do futuro, atando junto, em uma mesma trama, como se maquina uma armadilha, a continuação das gerações e dos acontecimentos. Que este modelo de uma atividade inteligente de tecelagem tenha sido utilizado pelos Órficos, bem antes da época helenística, para dar conta dos desenvolvimentos de gênese, é comprovado por uma observação de

Aristóteles: o filósofo nota que, nos versos atribuídos a Orfeu, o (ser) vivo é produzido (*gínesthai tò zôion*) do mesmo modo que é trançada uma rede (*homoíos ... têi toû diktýou plokêi*)[433].

O papiro de Deverni traz sobre este ponto preciosas confirmações. Na coluna 14, glosando um verso do poema órfico que podia ser: *Moîra epéklosen*, Moira fiou, o comentador observa que se pode dizer, na linguagem corrente, "vai-se produzir o que Moira fiou", sem saber o que significam Moira e fiar. Ele acrescenta: "Orfeu deu o nome de Moira à *phrónesis*, inteligência ... antes mesmo que Zeus tenha sido nomeado, existia Moira, a inteligência do deus, sempre e em toda parte". Na coluna 15, ele continua: "Quando se diz que Moira fiou, quer-se exprimir que a *phrónesis* de Zeus fixou as coisas presentes, passadas e futuras, como elas devem nascer, existir e perecer". Poder-se-ia ser tentado a estabelecer, com Merkelbach, uma aproximação entre a *phrónesis* de que fala o comentador do poema órfico e a *nóesis* de Diógenes de Apolônia ou o *Noûs* de Anaxágoras[434]. Ainda é preciso anotar que o termo *phrónesis* tem um valor menos abstrato, menos puramente intelectual e filosófico que *nóesis* ou *noûs* e que ele indica uma prudência avisada característica da *métis*.

Na coluna 19, a glosa refere-se a um verso onde Orfeu cantava a criação por Zeus de Oceano de largo curso. Mas esta ação criativa é expressa pelo verbo *mésato*: Zeus "meditou", "concebeu" a força de Oceano. A realização exterior, a fabricação demiúrgica são, de início, um "pensamento" interior ao espírito de Zeus e o comentário precisa este valor de *médomai*, sublinhando que Zeus não produz uma realidade outra que ele mesmo, estrangeira à sua

[433] *Da geração dos animais*, 733 b 20. Na cosmogonia de Ferécides, Zeus tece um véu (*phâros*) colorido que no terceiro dia de suas núpcias ele oferece à sua paredra, para que, cobrindo-se com ele, leve bordado sobre sua veste o conjunto de formas que constituem o mundo organizado. Pode-se comparar com Porfírio, *Antro das Ninfas*, 14: "É assim que, em Orfeu, Core nos é mostrada, éfora de todos os seres portadores de sementes, em vias de tecer. Os antigos nomearam, em vários lugares, o céu como um véu que envolve os deuses celestes". Sobre o emprego dos termos *khitón* (roupa) e *hymén* (envelope) pelos Órficos com um valor cosmogônico, cf. O. F., fr. 60 = *FVS*, I, 1 B 12, p. 11, l. 13-14 e 21. Sobre a significação cósmica da tecelagem, cf. Nono, *Dionysiaká*, 41, 257 sq. É nesse sentido que se deve interpretar a equivalência estabelecida pelos Órficos entre *spérma*, semente (Métis é qualificada de *spérma klytòn theôn*, semente ilustre dos deuses) e *mítos*, o fio da trama (*FVS*, I, p. 19, l. 2). Sobre um fragmento de vaso de figuras negras, encontrado no Kabeiron de Tebas, *mítos* figura, associado a *Kráteia*, a Poderosa, ao lado de uma criança denominada Protolaos (o primeiro povo, a humanidade primeira); cf. *Ath. Mitt.* 13, pl. IX.

[434] R. Merkelbach, *o. c.*, p. 25.

phrónesis: a potência de oceano é a sua própria. O mesmo termo *mésato* volta três vezes em um dos fragmentos ligados à *Teogonia dos Rapsodos*, para celebrar a criação por Deméter – diríamos de bom grado a "invenção" – da ambrosia, do néctar e do mel[435]. É ele ainda que, num outro fragmento do mesmo conjunto, define a criação da lua por Phánes-Métis: "Ele meditou (*mésato*) uma outra terra imensa que os imortais chamam *seléne* e os habitantes da terra *méne*"[436].

No nosso papiro de Deverni, na coluna 20, faz-se precisamente uma alusão à criação da lua, ou antes, porque se trata desta vez não mais de Phánes-Métis, mas de Zeus, de uma recriação da lua. E o comentador mostra que a operação intelectual de Zeus quando, por sua vez, concebe ou inventa a lua, responde a uma finalidade não menos intelectual do ponto de vista dos homens. Na obscuridade do céu noturno, a lua "faz aparecer" (*phaínei*) aos olhos dos que sabem refletir sobre um sinal que lhes ensine o que se deve fazer ou não fazer. A lua faz conhecer aos camponeses e aos marinheiros quando eles devem cultivar a terra e viajar. "Pois se a lua não existisse, os homens não teriam aprendido a medida (*arithmón*), nem das estações, nem dos ventos". "Meditando" na lua, Zeus pensava de antemão na *métis* do camponês que sabe reconhecer a ordem das estações, e na do marinheiro decifrando nos astros, onde a inteligência divina as inscreveu, a direção dos ventos e as rotas de sua navegação.

Sobre o Phánes-Métis órfico, nossa documentação é muito lacunar, muito dispersa, para que seja possível propor uma análise comparável a que conduzimos sobre a Métis da *Teogonia* e da tradição hesiódicas. A aproximação é necessariamente menos direta. E foi por um esclarecimento de certa forma lateral, no confronto com Hesíodo, por diferença, que procuramos separar os traços particulares da teogonia órfica, sua orientação própria. Entretanto é possível ir mais longe na mesma via e esclarecer, de um lado a outro, a personagem mítica de Phánes-Métis, seu estatuto e suas funções.

A ocasião foi-nos oferecida pelo descobrimento de um papiro publicado em 1957 por E. Lobel. Trata-se de um comentário a um poema "cosmogônico" escrito por Álcman, na Esparta do século VII antes de nossa era. Desde a época arcaica, um poeta tão pouco "teólogo" quanto Álcman, que imaginava-

[435] *O. F.*, fr. 189, p. 126.
[436] *O. F.*, fr. 91, p. 161.

mos confinado nos temas próprios ao lirismo coral, podia, portanto, cantar uma versão da gênese do mundo muito diferente da de Hesíodo. A teologia de Álcman nada tem de órfico. Mas ele utiliza certos modelos míticos cuja antiguidade se encontra bem estabelecida e que não são sem relação com esses que elaboram os *hieroì lógoi*.

Na origem do mundo, Álcman colocava a Nereida Tétis, associada de um lado a *Póros* e *Tékmor*, de outro a *Skótos*[437]. Como explicar este papel, à primeira vista paradoxal, atribuído à mãe de Aquiles na gênese do cosmos e sua associação com *Póros*, *Tékmor*, *Skótos*? No que concerne às grandes linhas do sistema de Álcman, aceitamos as conclusões que M. L. West, em seu último artigo, resumia em quatro pontos: na origem, havia um estado sem forma, onde nada podia ainda ser discernido[438]; depois foi Tétis cuja ação parece ter tido um caráter demiúrgico; apareceram então, em companhia de *Skótos*, *Póros* e *Tékmor*, este último ao menos operando como princípio de diferenciação no seio da obscuridade; graças a *Póros* e a *Tékmor*, a luz – aquela do dia, aquela dos astros noturnos – sucede à Noite negra, à obscuridade total[439].

Deixamos de lado um problema importante que não podemos tratar no quadro deste mesmo estudo. O comentador deixa entender que Tétis age à maneira de um metalúrgico[440]. Poder-se-ia lembrar, a esse respeito, que para Álcman, como para Homero, o céu é efetivamente de bronze. Álcman fazia

[437] O texto foi publicado por E. Lobel, *Oxyrrhyncus Papyri*, XXIV, 1957, nº. 2390, fr. 2, e D. L. Page, *Poetae Melici Graeci*, fr. 5, p. 23-24; ele fez o objeto, no plano filológico e no da interpretação geral, de análises numerosas: cf, Lobel, *l. c.*; Page, *l. c.* e *Class. Rev.* n.s. 9, 1959, p. 20-21; W. S. Barrett, "The Oxyrrhyncus Papyri, part. 24", *Gnomon* 33, 1961, p. 689; H. Fraenkel, *Dichtung und Philosophie*, 1962, p. 183 sq. e 290; C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry*, p. 25 sq.; Max Treu, "Licht und Leuchtendes in der archaischen griechischen Poesie", *Studium generale* 18, 2, p. 84-87; H. Schwabl, *R. E.*, *Supl.* IX, c. 1467; A . Garzya, *Studi sulla lírica Greca. Da Alcmane al primo impero*, 1963; p. 20-25; Idee cosmogoniche e morale in Alcmane, *La parole et le idée*, 1963, p. 247-254; M. L. West, "Three Presocratic Cosmologies", *Class. Quart.*, n. s. 13, 1963, p. 154-157; "Alcman und Pythagoras", *Class. Quart.* n.s. 17, 1967, p.1-15; C. O. Pavese, "Alcmane, il Partenio del Louvre", *Quaderni Urbinati di cultura classica* 4, 1967, p. 116-120.

[438] L. 9-10: *tèn hylèn pán[ton teta]ragménen kaì apóeton*, a matéria de toda coisa encontrando-se em estado de confusão e inacabamento; l. 23-24: *éti adiákrit[o]n ... [t]èn hýlen*. A materia estando ainda indistinta

[439] Para as referências ao texto grego, remete-se ao texto de J. P. Vernant, "Thétis et le poème cosmogonique d' Alcman", *Hommages à Marie Delcourt*, Bruxelas, 1970, p. 39.

[440] L. 17-19: E, de um lado, toda coisa tinha uma natureza semelhante à matéria do bronze, Tétis, de um lado, semelhante àquela do artesão (*toû tekhnítou*).

de Urano o filho de Akmôn, a bigorna[441]. Por outro lado, quando Hefesto é precipitado do alto do céu (como a bigorna de bronze que, em Hesíodo, cai do céu sobre a terra)[442], é com Tétis, no fundo do mar, que é secretamente recolhido e é junto à deusa marinha que ele se inicia no trabalho dos metais, aprendendo a fabricar os *daídala*[443]. Enfim, entre os demônios marinhos e a metalurgia há afinidades que se acusam em particular entre as personagens como os Telquines[444]. A própria Tétis tem um apelido que pode ser significativo: *Pyrrhaíe*, a que foi avermelhada no fogo[445]. No entanto, M. L. West, no seu último estudo, apoiou com argumentos muito sólidos a tese segundo a qual se deve atribuir ao comentador e não a Álcman a paternidade de uma Tétis metalúrgica, forjando o céu como um *khalkeús*[446].

Mas, qualquer que seja a solução que se adote sobre este ponto, um problema prévio permanece: como justificar o aspecto de grande divindade primordial que apresenta esta deusa em suma menor como Tétis, ainda que a Nereida tenha tido na Esparta de Álcman seu templo e seu *xóanon* secreto que ninguém, salvo a sacerdotisa, podia ver[447]. Admitiu-se, em geral, após

[441] Eustácio, *ad. Il.*, 25; D. L. Page, *o . c.* fr. 61, p. 53.

[442] Hesíodo, *Teogonia*, 722; cf. também as duas bigornas penduradas nos pés de Hera, suspensa por Zeus entre o céu e a terra, *Ilíada*, XV, 18-20.

[443] *Ilíada*, XVIII, 395 sq; cf. W. Burkert, *Gnomon* 35, 1963, p. 827-828. Em certas figurações de *Retour d'Hephaistos*, parece que Tétis está presente no cortejo que leva, no sentido inverso, o deus até o pico do Olimpo (cf. H. Metzger, *Révue des Études Grecques*, 81, 1968, p. 161) . Sobre o vaso François, Nereu figura entre as personagens que tomam parte, sob a conduta de Dioniso, desta subida do deus ferreiro para o céu, do qual fora outrora precipitado.

[444] Diodoro de Sicília, V, 55; Estrabão, X, 3, 7,; XIV, 2, 7; Calímaco, *Hino a Delos*, 31; cf. Marie Delcourt, *Hephaístos ou la legende du magicien*, Paris, 1957, p. 168-170.

[445] Hesíquio, s.v. *Pyrrhaíe*; cf. Marie Delcourt, *Pyrrhos e Pyrrha*, Paris, 1965, p. 36. Sobre Tétis perseguida por Hefesto que quer unir-se a ela e que o fere no pé (sabe-se que a magia metalúrgica é freqüentemente igual a uma anomalia no pé ou nas pernas), cf. *Escólio a Licofron, Alexandra* 175, p. 84-85 Scheer e *Escólio a Píndaro, Neméias*, IV, 81 Drackmann. – A segunda versão da precipitação de Hefesto põe à luz as afinidades da metalurgia e das divindades marinhas. Hefesto cai em Lemnos, entre os síntios. Ele se une à filha de Proteu, Cabiro, para engendrar os Cabiros. A mãe de Cabiro, esposa de Proteu, leva um nome bem significativo, *Ankhinoé* (Estrabão, X, 3, 21; Stéphane de Bizâncio, s.v. *kabeiria*. A *ankhinoia* é uma qualidade de espírito muito próxima da *métis* (*infra*, p. 293 sq). Os Cabiros metalúrgicos são, portanto, nascidos de Hefesto em linha paterna e em linha materna de Proteu, unido a uma divindade que é como um dublê da Oceânida Métis, cujas relações com Tétis marcaremos.

[446] "Alcman and Pythagoras", *Class. Quart.* n. s. 17, p. 4-5.

[447] Pausânias, III, 14, 4.

Bowra e Lloyd-Jones, que, se Tétis figura na cosmogonia de Álcman, não é enquanto deusa marinha, esposa de Peleu, o qual a conquistou atando-a no aperto de seus braços a despeito de suas metamorfoses, mas porque seu nome se prestava a um tipo de jogo de palavras sobre o tema de *títhemi*: Tétis designaria, como nome de agente, a que funda, que dispõe, que estabelece. Esta interpretação pode ser autorizada pelo escólio de Lícofron, *Alexandra*, 22, onde Tétis é chamada *aitía euthesías*, causa da boa disposição do cosmos, e do escólio T do livro I da *Ilíada* (399): "Diz-se que Tétis é *tèn thésin kaì phýsin toû pantós*, a disposição e a natureza de toda coisa". Mas estes dois escólios vão além do que se pretende demonstrar. Tétis é chamada não apenas *thésis*, mas também *phýsis toû pantós*; e o escólio a Lícofron é bem mais explícito: ele define Tétis como o mar, *Thétis he thálassa*, e precisa que, se Tétis é causa de *euthesía*, é porque o elemento líquido estando na origem do mundo agrupado e condensado, a terra firme apareceu, *ephaíne he xerá*, e isto foi a boa ordem (*eukosmía*) do universo[448]. Os jogos de palavra sobre Tétis são, portanto, bem atestados, mas no quadro de uma cosmogonia onde o mar, personificado pela Nereida, constitui o elemento primordial.

De resto, o espantoso é que se tenha podido espantar-se com o papel reservado à filha de Nereu. Entre Tétis, esposa de Oceano, apresentada por Homero como *génesis pántesi*, origem de toda coisa, e Tétis, esposa de Peleu, as ligações são muito estreitas para que avó e neta apareçam algumas vezes como dublês[449]. Lemos nos *Mythographi Vaticani*: *Ophion, et secundum philosophos Okeanos, qui et Nereus, de maiore Thetide genuit caelum*"[450]. Em Homero, Tétis é associada a uma outra Nereida que se destaca, como ela, do coro anônimo das deusas marinhas: é Eurínome. Tétis e Eurínome acolhem juntas, no mais profundo do abismo marinho, em uma espécie de além afastado tanto dos deuses quanto dos homens, Hefesto, precipitado do alto do céu. Ora, esta Eurínome desempenhava, nas cosmogonias próximas da de Ferécides de Siro, o mesmo papel de divindade primordial que Tétis[451]. Associada a Ofioneu ou Ófion, um velho do mar semelhante a Proteu, Nereu ou Tríton, ela tinha reinado sobre

[448] *Escólio a Lícofron*, 22, p. 23 Scheer.
[449] Cf. Ch. Kérényi. *Mythologie des Grecs*, 1952, p. 23 Scheer.
[450] *Mythographi Vaticani*, I, 204.
[451] Cf. G. S. Kirk e J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, 1960, p. 65-70.

o mundo grego com seu esposo antes que Crono e Rea destronassem o antigo casal marinho, fazendo-o cair, na luta, do alto do céu ao fundo do Oceano[452]. Esta Eurínome, deusa primordial do mar, tinha seu templo em Figália, fechado e secreto, como o de Tétis em Esparta. Ele abria apenas uma vez por ano: podia-se ver aí, nesse dia, o velho *xóanon* figurando a deusa, meio mulher, meio peixe, acorrentada nos liames de ouro[453]. Eurínome era, portanto, uma divindade dos liames, que, simultaneamente ata e é atada, como Tétis, que, embora atada pela prisão de Peleu, era também uma senhora dos liames porque é ela que, em menção na *Ilíada*, quando todos os deuses revoltados contra Zeus querem acorrentá-lo, "liberta-o dos liames", fazendo subir Briareu do fundo do mar.[454]

Mas há uma terceira deusa cuja mitologia é a tal ponto paralela à de Tétis que elas apareceram como dublês. A. B. Cook escreve justamente: "Metis, like Thetis, was a sea-power; Metis, like Thetis, was a shapeshifter; Metis, like Thetis, was loved by Zeus; Metis, like Thetis, was destined to bear a son that should oust his father"[455]. Ora, vimos que, nas teogonias órficas, Métis é precisamente promovida à dignidade de grande divindade primordial. Umas das razões por que estas divindades marinhas estavam aptas a desempenhar, na origem do mundo, este papel cosmogônico, era seu poder de metamorfose[456]. Elas continham de certa forma, anteriormente, no interior delas mesmas, dissimulando-as, depois, revelando-as uma a uma à luz, todas as formas susceptíveis de aparecerem no curso do devir. Assim, nas teogonias "rapsódicas", apenas Zeus, um Zeus astuto, *mérmeros*, engoliu Métis, que ele contém nele "o fogo e a água e a terra e o éter, a noite e o dia e Métis primeiro *genétor*" (ou primeira *genétis*, dependendo de a divindade ser masculina ou feminina)[457]. Da mesma forma, os Hinos órficos dirigem-se a Nereu enquanto princípio de todas as coisas, *arkhè hapánton*; eles invocam em Proteu o primeiro nascido, *protogenés*, o

[452] Apolônio de Rodes, *Argonautiká*, I, 503; Nono, *Dionysiaká*, II, 573; VIII, 158; Tzetzes, *In Lícofron- Alexandra*, 1191.
[453] Pausânias, VIII, 61.
[454] *Ilíada*, I, 401-406.
[455] A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, III, 1, p. 745.
[456] Metamorfoses de Métis: Apolodoro, I, 3, 6; *Esc. Hesíodo, Teogonia*, 886; de Tétis: Píndaro, *Neméias*, IV, 62 (101); Apolodoro, III. 13, 4-5; Pausânias, V, 18, 5; *Esc. Apolônio de Rodes*, I, 582; *Esc. Lícofron, Alexandra*, 175 e 178; *Etym. Magnum*, s.v. *Sepiás*; Fócio, *Biblioteca*, 148 b.
[457] Cf. supra, n. 4.

que tornou manifestos os princípios de toda a natureza, *páses phýseos arkhàs hòs éphenen*, metamorfoseando a santa matéria segundo todos os tipos de formas, *hýlen allásson hierèn idéais polymórphais*[458]. E o hino conclui, após ter evocado a ciência divinatória de Proteu, que conhece, como Métis, o passado, o presente, o futuro: *Pánta gàr Proteî próte phýsis enkatétheke*, pois foi em Proteu que a natureza primordial dispôs toda coisa, – fórmula totalmente análoga ao escólio que apresentava Tétis como natureza e disposição de tudo, *phýsis kaì thésis toû pantós*.

Estes textos são evidentemente tardios e é difícil fixar a origem da tradição a que eles se prendem. Pode-se somente observar que, sobre o frontão esculpido do Hecatompédon, do início do século VI, onde é representada a luta de Héracles contra Tríton, o herói segurando pela cintura o monstro, na mesma prisão circular que Proteu impõe a Tétis ou Menelau a Proteu[459], vê-se o deus Nereu, que faz sair da água sua tripla face barbuda e olha maliciosamente toda a cena. O Velho do Mar segura em cada uma de suas três mãos esquerdas os símbolos dos diversos elementos que sua natureza polimórfica reúne: a água, o ar, o fogo[460].

Entre o Velho do Mar e as deusas marinhas, este poder de metamorfose é associado a uma forma particular de inteligência feita de astúcia, de artimanha, de engano, e que se exerce quando, no lugar de contemplar as essências

[458] *Orphei Hymni*, 23, (a Nereu); 25 (a Proteu), p. 20-21 Quandt.

[459] Representações figuradas e textos literários estão de acordo ao pintar esta prisão que acorrenta o deus dado a metamorfoses no aperto de dois braços apertados em círculo, mãos soldadas uma a outra. O sentido do combate e da vitória contra o deus dado a metamorfoses é claro: trata-se de surpreender por um estratagema, uma emboscada, um disfarce, um ser muito astuto, muito desconfiado, sempre à espreita; de prendê-lo no aperto de seus braços sem mais soltá-lo, o que quer que ocorra. Sua magia desarmada pelo liame que o encerra, o monstro, tendo desenvolvido do começo ao fim o ciclo de suas metamorfoses, deve retomar sua forma primitiva e entregar-se a seu vencedor. Se se espera dele uma resposta a uma questão, ele deve dá-la, doravante, sem ambigüidade, sem fingimento, de forma clara e unívoca. Assim o astuto encontrou um mais astuto que ele; o vigilante foi surpreendido; o mestre dos liames atado; aquele que desenvolvia todo um ciclo de metamorfoses se vê por sua vez cercado; o polimórfico foi trazido a uma forma única; o enigmático tornou-se claro.

[460] Cf. J. Charbonneaux, *La sculpture grecque archaïque*, 1939, p. 23-24. Do quadro estabelecido por Ninck, a partir de diversas versões legendárias e das representações figuradas, sobre as formas tomadas por deuses marinhos (Proteu, Nereu, Telquines, Aquelôo, Métis, Nêmesis, Tétis), no decorrer de suas metamorfoses, ressalta que o rio (água corrente), o fogo e a água são os mais freqüentemente mencionados (*Die Bedeutung das Wassers in Kult und Leben der Alten*, 1921, p. 161-163).

imutáveis, está em luta com as realidades fugidias, múltiplas e imprevistas do devir. Neste mundo de mudança incessante, é necessário um espírito *pantopóros*, fecundo em expedientes, capaz de inventar cada vez um plano (*mêkhos, mekhané boulé*) adaptado às circunstâncias, de encontrar a saída e o expediente, *póros*, para sair da *aporia* ou, como diz Aristófanes n'*Os Cavaleiros*, *ek tôn amekhánon pórous eumekhánous porízein*, para situações impossíveis encontrar saídas hábeis[461]. Sublinhamos também a importância, no campo semântico de *métis*, de palavras como *aiólos, poikílos, dólos, dólios, dolíe tékhne, kerdaléos, kérdos, skoliós, mekhané*. Notemos a esse respeito que, se certas cosmogonias órficas colocam *Khrónos* na origem do mundo, trata-se de *Khrónos aphthitómetis*, de *métis* imperecível, que abrange nele tudo, como a astúcia do homem dotado de *métis* concebe de antemão as armadilhas maquinadas para aí fazer cair as suas vítimas; é o tempo astuto de que fala Píndaro na *Ístmica VIII*, o tempo astuto que, sem cessar, vira e revira, de um lado e depois de outro, o caminho da vida, *dólios aión ... helísson bíou póron*[462].

Em Platão, Métis é precisamente a mãe de *Póros*, que se une a *Penía* para gerar Eros[463]. Sem dúvida, Platão diverte-se, mas há espaço para acreditar que ele retoma, de modo irônico, temas míticos mais antigos. Eros não é apresentado por Platão como um deus, um *theós* no sentido próprio, mas como um *daímon*, um intermediário que reina sobre o mundo do devir, no meio do caminho entre as Formas imutáveis e a matéria privada de toda forma, de toda determinação. De Métis e Póros herdou Eros um espírito alerta, sempre desperto, jamais desprovido de expedientes (*póroi*) para conseguir, no universo de penúria (*penía*) onde está mergulhado, todas as riquezas por que é atraído, isto é, as Formas, o saber, a beleza. *Penía* representa, portanto, no plano metafísico, a privação de forma, a ausência de determinação. Plutarco não erra quando traduz *penía* por *hýle*, a matéria bruta[464]. Ora, como observa com razão M. L. West, a presença da *Póros* e *Tékmor* no poema de Álcman implica, antes de sua

[461] 758 sq. Prometeu, o *aiolómetis*, o *ankylómetis* (Hes., *Teog.*, 511 e 546) é capaz, mesmo diante do inextricável, de encontrar um saída: *heurein kax amekhánon póron* (Ésquilo, *Prometeu*, 59).

[462] *Ístmicas*, VIII, 14 (27).

[463] Platão, *Banquete*, 203 b sq. O paralelismo Tétis-Póros, Métis-Póros foi reconhecido por A. Garzya, *Studi* ...., p. 24 e C. O. Pavese, p. 118 (*o. c.* supra, n. 18).

[464] Plutarco, *Moralia*, 374 d; cf. também Plotino, *Enéadas*, III, 5, 7. *Penía* é associada ao que é *amorfon kaì álogon kaì ápeiron*, sem determinação, sem razão, sem limite, como a *hýle* primeira do poema de Álcman.

aparição, um estado da matéria que se define negativamente como *áporon kaì atékmarton*, ausência de *póros* e de *tékmor*, e, nesse sentido, de *penía*[465]. Da mesma maneira privativa, o caos é concebido nos textos órficos mais tardios: o *méga khásma* é descrito negativamente como uma obscuridade que tem carência de tudo: *ástaton kaì apeíron kaì aóriston*, não estável, não limitado, não determinado; e ainda *"adiakríton pánton ónton katà skotóessan omíkhlen"*; tudo estando confundido, por falta de distinção, em uma sombria névoa; é um golfo que não tem *"oudé ti peîrar hypên, ou pythmén, oudé tis hédra*[466]" nem limite, nem fundo, nem base, enquanto Nereu é apresentado, nos Hinos órficos, como a contrapartida positiva desta privação: *hédren ... pythmèn póntou, gaíes péras, arkhè hapánton*[467], sentada e fundo do mar, limite da terra, princípio de todas as coisas.

Platão inventou inteiramente as relações Métis-Póros-Eros? Eros desempenhava já um papel nas cosmogonias que Aristófanes parodia n'*As Aves*[468]. Quando ele surge do ovo cósmico botado no seio ilimitado do Érebo, *Erébous d'en apeírosi kólpois*, ele traz a luz com suas asas de ouro semelhantes aos turbilhões do vento e faz ver o que era antes indistinto. Da mesma maneira o hino órfico a Protógonos invoca, sob o nome de Phánes, aquele "que dissipou a obscuridade tenebrosa" *skotóessan homíkhlen*, e que, com suas asas, trouxe a brilhante luz, *lampròn pháos*[469]. É verdade que Aristófanes não fala nem de Métis, nem de *Póros*. Mas, em Hesíodo, Métis já é bem personificada. Ela tem o estatuto de uma autêntica e importante divindade cujas aventuras se narram. Se Zeus a toma como primeira esposa, casamento que consagra sua vitória nos combates pela soberania, se ele a engole para assegurar a seu reino uma perenidade eterna, é porque Métis "sabe mais das coisas que qualquer outro deus ou homem mortal" e que ela o fará, dentro dele, "conhecer de antemão tudo o que lhe seja graça ou desgraça[470]", isto é, todas as vicissitudes do devir. Em Álcman, não apenas *Póros* se encontra personificado em nosso texto, mas ele é concebido como uma divindade primordial porque, em um outro poema, o *Partheneion* do Louvre,

[465] Platão caracteriza o estatuto de *penía* pelo fato de ser desprovido, *endeés* (204 a; cf. *éndeia*, 203 d) e desmunido, *áporos* (204 b; cf. também 203 b e 203 e).
[466] *O. F.* 66 e 67 Kern.
[467] *Orphei Hymni*, 23, p. 20 Quandt.
[468] *Aves*, 36 sq.
[469] *Orphei Hymni*, 6, p. 6 Quandt.
[470] Hesíodo, *Teogonia*, 887 e 900.

ele faz par com *Aísa*[471], o Destino, sob o título de *geraítatoi*, os mais antigos dos deuses. Pode-se, por outro lado, deduzir de um fragmento de Parmênides que Platão não teve de inventar a relação Métis-Eros. Quando Parmênides deixa a descrição do domínio do Ser para abordar aquela do devir, ele põe em cena uma grande divindade feminina a quem diversos nomes puderam ser atribuídos: Díke, *Anánke*, Afrodite. Este *daímon* que governa o mundo múltiplo e mutante, onde se opõem igualmente a luz e a obscuridade, engendra Eros o primeiro e mais antigo dos deuses. Mas o termo que designa a produção do velho Eros revela na grande deusa uma divindade dotada de *métis*. Parmênides escreve, com efeito, ela "concebeu" Eros, o primeiro de todos os deuses, *prótiston mèn Érota theôn metísato pánton*[472]. Como *médomai*, cujo emprego observamos pelos Órficos (e este paralelismo é significativo), o verbo *metíomai* implica uma espécie de criação, mas que é menos uma geração, à maneira de uma deusa-mãe, que um ato mental, uma operação da inteligência, própria de um *daímon* avisado que governa (*kybernâi*) o mundo, traçando-lhe antecipadamente sua rota, como o piloto dirige sobre o mar o navio.

Esta comparação do demiurgo divino com um piloto parece tanto mais pertinente quanto os movimentos dos astros e do sol, sobre o qual se regra todo o curso do devir, traçam no céu *hodoí*, *kéleuthoi*, *póroi*, rotas visíveis que determinam as diversas regiões do espaço e que são também os caminhos ou as portas do mar, os *póroi halós*, porque os astros emergem das águas, quando se levantam para depois mergulhar de novo nelas[473], e que o sol, particularmente,

[471] Álcman, *Partheneion*, I, 13-15, p. 2 Page, com o escólio, *ibid.*, p. 6; cf. 1. 20-21 do papiro oxyrhyncus, onde *présgus* se refere evidentemente a *Póros*. Como há um *arkhaîos Éros*, como Nereu é qualificado de *géron* e de *presbýtatos* (Hesíodo, *Teogonia*, 233-234), há um *présbys Póros*, que é o mais velho, *geraítatos*; dos deuses, isto é, que pertence à categoria das divindades primordiais. Sobre o valor de *Póros*, associado a *Aîsa*, nós aceitamos mais do que a interpretação de D. L. Page (Alcman. *The Partheneion*, 1951) ou de M. L. West (*Clas. Quart.* n.s. 17, I, p. 7 sq.) a interpretação de H. Fraenkel, *o. c.* (supra, n. 18), p. 183, segundo a qual os dois princípios se opõem como o expediente, implicando iniciativa e relativa liberdade, ao destino, implicando uma completa coerção (cf. a aproximação com Eurípides, *Medéia*, 1415 sq. e Arquíloco, fr. 8). Para C. O. Pavese, *o. c.* (supra, n. 18), p. 118-119, *Póros* é associado à *Aîsa* como a "via" ao "destino". Dizer que "Destino" e "Via" são os mais antigos dos deuses, é reconhecer que o Destino é sempre *pórimos*, que ele encontra sempre a via e o meio de se realizar. Cf. sobre esses pontos, supra, p. 105, n. 5.

[472] Parmênides, fr. 13 e as observações de M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, 1958, p. LXX.

[473] *Póroi halós*: *Od.*, xii, 259; Platão, *Timeu*, 28 d; Apolônio de Rodes, *Argonautiká*, IV, 1556;

recomeça cada dia sua navegação noturna pelo rio Oceano. Esta viagem é expressa pelos verbos *diapléo, peraíno, poreúo* ou por expressões como a de Ésquilo num fragmento das *Filhas do Sol*, citado por Ateneu: "*diabállei polỳn oidmatóenta perídromon póron*, ele atravessa a "corrente" circular de poderosas vagas[474]. Segundo uma tradição que traz Diodoro de Sicília, Enópides teria aprendido, entre outros ensinamentos recebidos dos sacerdotes egípcios, que o sol tem seu "curso" oblíquo, *loxèn ékhei tèn poreían*[475]. As *Argonautiká* do Pseudo-Orfeu falam do mesmo modo de um *astéra pamphanóonta di'eeríoio poreíes*, de um astro brilhante lançando-se pelos "caminhos" do ar[476]; ou ainda do adivinho que aprendeu *ástron poreías*: as "rotas" dos astros[477], como Anceu, que vai substituir o piloto Tífis no leme do navio Argo, pode dirigir a rota porque ele sabe *poreías ouranías ástron*[478], os "caminhos" celestes dos astros. Arato precisa o nome dado às Plêiades: *Heptáporoi*, "Sete Vias"[479], e Ateneu relata que, por estas *Heptáporoi "tekmaírontai tà perì tèn zoèn hoi ánthropoi"*[480], os homens tiram indicações sobre o que diz respeito a sua própria vida, – seu *póros bíou*.

enálioi póroi: Ésquilo, *Persas*, 453. Sobre os astros emergindo e mergulhando no mar, cf. Hesíodo, *Trabalhos*, 566, 616, 620; *Ilíada*, VII, 422. Calímaco, celebrando a ilha de Delos, quando ela não tinha ainda se enraizado, mas ela corria, flutuante, sobre as águas rápidas do mar, escreve: "Livre, tu vagavas sobre as ondas. Teu nome era então *Astería*; com efeito, para fugir do casamento de Zeus, tu mergulhaste do alto do céu num golfo profundo, como um astro, *astéri íse*. (*Hino a Delos*, 35-38)

[474] Ateneu, XI, 469 f; Estesícoro, fr. 6, 1-4 Diehl: *óphra di'Okeanoîo perásas*; sobra a expressão *póros Okeanoû*, cf. Ésquilo, *Prometeu*, 531; Hesíodo, *Teogonia*, 292.

[475] Diodoro de Sicília, I, 98, 3.

[476] Pseudo Orfeu, *Argonautiká*, 781.

[477] *Ibid.*, 37.

[478] *Ibid.*, 207.

[479] Arato, *Fenômenos*, 257.

[480] Ateneu, XI, 489 e; pode-se-ler todo o desenvolvimento que trata das Plêiades até 492; pode-se comparar com Arato, *Fenômenos*, 254-263, com *Odisséia*, xiii, 61 sq. – Para Anaximandro existem inalações, *ekpnoaí*, que se efetuam no céu por meio das aberturas, *póroi*, comparáveis à boca de um fole ou de uma flauta, *ekpnoàs d'hypárxai pórous tinas aulódeis*. É por meio desses *póroi* que o fogo celeste nos aparece sob o aspecto de astros. Assim a lua parece crescer ou decrescer, conforme se abrem ou se fecham estes *póroi* celestes (Anaximandro, A, II = Hipp., *Ref.*, I, 6, 4-5). Em Aristóteles, a exalação constitui o processo segundo o qual a umidade, levantando-se da água sob a forma de vapor, depois voltando a cair sob a forma de chuva, caminha sem cessar para o alto em direção do céu, para fazer em seguida retorno para baixo. Representando-se este circuito como o curso de um rio unindo em círculo o alto e o baixo, Aristóteles se pergunta se não é este fluxo que os antigos chamavam pelo nome de Oceano, com seu *póros* circular (*Meteorol.*, 347 a 1-10).

Talvez seja mesmo possível precisar o lugar e a significação destes sete *póroi* que servem de *tékmar* aos homens. Bem no fim do horizonte marinho, lá onde a abóbada do céu parece repousar sobre a superfície das águas e onde os gregos situavam o curso circular do rio Oceano, os sete *póroi* das Plêiades, atravessando as passagens que levam das profundezas do mar para o céu, traçam os caminhos que fazem comunicar os espaços dos homens e o dos deuses. As Plêiades, sublinha Arato, "são célebres sob o nome de *Sete Vias* (*Heptáporoi*), embora sejam somente seis que se mostram aos olhos. Não é que alguma estrela tenha na memória do homem desaparecido no céu. Mas é assim que se conta a coisa; nomeiam-se, portanto, sete com um nome distinto". Ora, em alguns poetas, Simônides e Píndaro, em particular, as *Plêiades* chamam-se também *Péleiai* ou *Peleiádes*: são as "pombas" do céu, que fogem da frente de Órion, o caçador selvagem. Após Moiro de Bizâncio e o filólogo Crates, Ateneu observa que estas pombas celestes têm por missão levar a Zeus a ambrosia, o licor da imortalidade tirado das águas do rio Oceano, nos confins do mundo terrestre, na fronteira do mar e do céu. Assim se explicaria a enigmática fórmula de Homero, descrevendo na *Odisséia* as *Planktaí*, as rochas "vacilantes" que formam a passagem que nenhum navio humano pode atravessar. Mesmo os pássaros, precisa o poeta, não podem passar por ali, "nem mesmo as temerosas pombas (*póleiai*) que vão a Zeus pai levar a ambrosia. Mas a pedra lisa, cada vez, pega uma, que Zeus deve substituir para restabelecer o número"[481]. Tudo se passa, portanto, como se a cada dia faltasse uma pomba celeste, o que significa, como Arato exprime, de uma outra forma, que não se pode nunca perceber senão seis; nem por isso elas deixam de ser nomeadas as *Sete Vias*, pois Zeus não quer que seu número seja diminuído. As Plêiades são as filhas de Atlas; pode-se, assim, supor que, em Homero, a rocha bem lisa (*lis pétre*) cujo cume elas devem sobrevoar, constitui uma "coluna do céu", de que Atlas é o símbolo, e que mantém separados o alto e o baixo, o céu e o mar, dispondo entre eles esta passagem que tomam emprestado cada dia as Plêiades, quando elas se lançam no céu para aí traçar seus *póroi*.

É permitido, portanto, atribuir a *Póros* personificado por Álcman um papel análogo àquele que foi geralmente reconhecido a *Tékmor* pelos comenta-

[481] *Odisséia*, xii, 62.

Talvez seja mesmo possível precisar o lugar e a significação destes sete *póroi* que servem de *tékmar* aos homens. Bem no fim do horizonte marinho, lá onde a abóbada do céu parece repousar sobre a superfície das águas e onde os gregos situavam o curso circular do rio Oceano, os sete *póroi* das Plêiades, atravessando as passagens que levam das profundezas do mar para o céu, traçam os caminhos que fazem comunicar os espaços dos homens e o dos deuses. As Plêiades, sublinha Arato, "são célebres sob o nome de *Sete Vias* (*Heptáporoi*), embora sejam somente seis que se mostram aos olhos. Não é que alguma estrela tenha na memória do homem desaparecido no céu. Mas é assim que se conta a coisa; nomeiam-se, portanto, sete com um nome distinto". Ora, em alguns poetas, Simônides e Píndaro, em particular, as *Plêiades* chamam-se também *Péleiai* ou *Peleiádes*: são as "pombas" do céu, que fogem da frente de Órion, o caçador selvagem. Após Moiro de Bizâncio e o filólogo Crates, Ateneu observa que estas pombas celestes têm por missão levar a Zeus a ambrosia, o licor da imortalidade tirado das águas do rio Oceano, nos confins do mundo terrestre, na fronteira do mar e do céu. Assim se explicaria a enigmática fórmula de Homero, descrevendo na *Odisséia* as *Planktaí*, as rochas "vacilantes" que formam a passagem que nenhum navio humano pode atravessar. Mesmo os pássaros, precisa o poeta, não podem passar por ali, "nem mesmo as temerosas pombas (*póleiai*) que vão a Zeus pai levar a ambrosia. Mas a pedra lisa, cada vez, pega uma, que Zeus deve substituir para restabelecer o número"[481]. Tudo se passa, portanto, como se a cada dia faltasse uma pomba celeste, o que significa, como Arato exprime, de uma outra forma, que não se pode nunca perceber senão seis; nem por isso elas deixam de ser nomeadas as *Sete Vias*, pois Zeus não quer que seu número seja diminuído. As Plêiades são as filhas de Atlas; pode-se, assim, supor que, em Homero, a rocha bem lisa (*lis pétre*) cujo cume elas devem sobrevoar, constitui uma "coluna do céu", de que Atlas é o símbolo, e que mantém separados o alto e o baixo, o céu e o mar, dispondo entre eles esta passagem que tomam emprestado cada dia as Plêiades, quando elas se lançam no céu para aí traçar seus *póroi*.

É permitido, portanto, atribuir a *Póros* personificado por Álcman um papel análogo àquele que foi geralmente reconhecido a *Tékmor* pelos comenta-

[481] *Odisséia*, xii, 62.

dores. Na obscuridade (*skótos*) do céu e das águas originalmente confundidos, ele introduz vias diferenciadas, tornando visível sobre a abóbada celeste e sobre o mar as direções diversas do espaço, orientando uma extensão, de início, desprovida de qualquer traçado e ponto de referência, *áporon kaì atékmarton*[482].

Esta simetria funcional de *Póros* e *Tékmor*, acompanhando em dupla a deusa marinha Tétis, compreende-se melhor, se se dá conta de sua associação a um vocabulário de navegação onde a arte do piloto, sua *métis* mais precisamente[483], pertence ao mesmo tempo à adivinhação e à ciência dos astros: para determinar sua rota sobre a extensão indiferenciada do mar, o navegador deve conjecturá-la a partir dos sinais que os deuses o fazem conhecer, em particular o trajeto dos astros no céu noturno. Hesíquio e a Suda[484] entregam-nos uma expressão proverbial que tem sua origem, é-nos dito, na navegação: *ástrois tekmaíresthai*, conjecturar a partir dos astros, diz-se a respeito dos que viajam (ou navegam) conforme um curso longo e solitário, *epì tôn makràn kaì erémen hodòn poreuoménon*. Assim os Argonautas se esforçavam conjecturando as passagens, *pórous t'apetekmaíronto*, para sair das baixas águas pantanosas onde eles se tinham perdido, mas, na ausência de uma *métis* apropriada (*oútina mêtin ékhon*), eles encontravam-se constrangidos a errar o dia todo às cegas[485]. Do mesmo modo que os pilotos "conjecturam" (*tekmaíresthai*) sua rota a partir de diversos signos, os deuses ou adivinhos indicam-na (*tekmaíresthai*) fixando-lhes previamente direções e pontos de referência. Se Faetonte, segundo o autor anônimo do *Perì apíston*, consignou sua rota ao sol, *tòn toû heliou drómon etekmérato*[486], o piloto Tífis é, por sua vez, capaz de dirigir a navegação de Argo, guiando-se

[482] Cf., Em Píndaro, *Ol.*, VII, 45 (82), a nuvem obscura do esquecimento, desnudada de indício, *láthas atékmarta néphos*, que rouba do espírito a via correta, *orthàn hodón*. Como a nuvem obscura, o espaço marinho é *atékmartos*, ao menos enquanto ele não é percorrido pelas correntes ou ventos regulares que desenham na sua superfície os "caminhos do mar", os *póroi halós*. Cf. Opiano, *Halieutiká*, I, 364: *Poseidáonos atékmartoi periopaì*; (Orfeu), *Arg.*, 1150: graças ao sopro poderoso do Zéfiro, *"oud'atékmarton hýdor Okeanoû kelarýzetai*, não é do Oceano, uma água indistinta que se esparrama com barulho"; Nono, *Dionis.*, 13, 537: "nas profundezas escondidas do mar sem referência (*atekmártoio*)" (cf. M. L. West, *Class. Quart.* n. s. 17, p. 3, n. 3)

[483] Cf. *Il.*, XXIII, 316-317: "é pela *métis* que, sobre o mar cor de vinho, o piloto conduz o navio rápido a despeito do vento". Sobre as relações da *métis* e da navegação, cf. *infra*, p. 201 sq.

[484] Suda, s.v. *"ástrois tekmaíresthai"*; Hesíquio, s.v. *"ástrois semeioûsthai"*.

[485] Ap. Rod., *Argon.*, IV, 1538-1540.

[486] *Excerpta Vaticana*, XIII, ed. N. Festa, in *Myth. Graec.*, III, 2, p. 94.

pelo sol e pelos astros, *tekmérasthai plóon eelíoi te kaì astéri*[487]. Ulisses narra a seus companheiros na *Odisséia* que Circe lhes fixou uma rota diferente, *állen hodòn tekmérato*[488]. Esta indicação pela deusa da direção a seguir implicava, sem dúvida, pontos de referência precisos para o piloto. Em um outro episódio, Calipso tendo-lhe ordenado navegar, *pontoporeuémenai*, conservando sempre a Ursa à mão esquerda, Ulisses dirige o leme sem tirar os olhos do céu noturno[489]. A rota do navio segue a rota das estrelas, estas estrelas que são, como Eurípides diz do *sêma kynós* em *Hécuba* um *nautílois tékmar*, um ponto de referência que permite aos marinheiros determinar sua rota[490].

Mas a significação cosmológica que pode revestir uma palavra como *tékmar*, associada à noção de rotas celestes e marinhas, aparece claramente nas *Argonautiká* de Apolônio. Na partida do navio, Orfeu entoa um canto; este hino, que fala do nascimento do mundo, confere à navegação dos Argonautas, que vão abrir pela primeira vez os caminhos do mar e fixar para sempre suas passagens, uma envergadura cosmológica que confirma, como veremos, o episódio da *katoulás*, sobre o qual termina este périplo marinho. Orfeu canta a origem do cosmos: terra, mar e céu são, de início, confundidos em uma só forma indistinta: depois eles se separam sob o efeito da luta, *Neîkos*; então: *"ed'hos émpedon aièn en aithéri tékmar ékhousin ástra selenaíes te kaì eelíoio kéleuthoi"*[491]: os astros, as rotas da lua e do sol formam no céu, ao sair do caos primordial, o *tékmar* para sempre fixado.

Póros e *Tékmar* parecem, portanto, ter tido conjuntamente o papel de dissipar a obscuridade total que reina na Noite das águas primordiais, abrindo as vias por onde o sol, caminhando, poderá trazer a luz do dia e as estrelas traçarão, no céu noturno, as rotas luminosas das constelações. Se Álcman escolheu personalizar estes dois princípios para fazer deles os paredros de Tétis, mais do que, por exemplo, *hodós* e *sêma*, deve ser porque seu valor semântico, mais rico e mais complexo, prestava-se mais ao jogo da

[487] Ap. Rod., *Argon.*, I, 105 sq.
[488] *Od.*, x, 563.
[489] *Od.*, v, 270 sq.
[490] Eurípides, *Hécuba*, 1273.
[491] Ap. Rod., *Arg.*, I, 499-500. Sobre este valor de *tékmar* associado aos astros, cf. Ésquilo, *Prometeu*, 454 sq.: enquanto Prometeu não ensinou aos homens o nascer e o pôr dos astros, não havia para eles um sinal seguro, *tékmar bébaion*, das diversas estações.

imaginação mítica. *Póros* não designa somente, no sentido mais concreto, uma rota, uma passagem, um vau[492]; *tékmor*, uma marca distintiva, um índice, um sinal. Os dois termos têm um significado intelectual, evidente para *póros*, em sua relação com *métis*: é o estratagema, o expediente que a astúcia de um ser inteligente descobre para sair de uma *aporía*. No *Prometeu* de Ésquilo, *póros* é estreitamente associado a *tékhne*. O Titã deu aos homens *tékhnas te kaì pórous*; o fogo é chamado *didáskalos tékhnes páses kaì mégas póros*, mestre de todas as artes e supremo recurso[493]. Mas *tékmar*, em alguns de seus empregos, justamente assinalados por Fraenkel, tem as mesmas implicações psicológicas: ele é sinônimo de *mêkhos*, plano, remédio para uma situação difícil[494]. Compreende-se, assim, que Tétis, divindade marinha dotada do mesmo tipo de inteligência astuta e de espírito fértil em recursos que Métis ou os Velhos do Mar, suscite unicamente por sua presença, assim que aparece, *Póros* e *Tékmor*. O texto de nosso papiro menciona (l. 15-16): *tês Thétidos genoménes arkhè kaì télos háma pánton egéneto*, Tétis tendo aparecido, o princípio e o fim de toda coisa apareceram juntos; a *arkhé* sendo, segundo o comentador, *Póros*, o *télos Tékmor*, e Tétis desempenhando o papel de um *tekhnítes*, de um artesão. M. L. West, sem dúvida, tem razão, quando afirma que Álcman jamais pôde dizer tal coisa. O glosador remenda sobre o texto do poeta um vocabulário aristotélico. Mas o texto se prestava talvez a um contra-senso deste gênero, à medida que Tétis aí aparecia dotada de um saber, de uma *sophía* no sentido arcaico do termo, de uma *tékhne*, como a *dolíe tékhne* de Proteu, de que fala a *Odisséia*[495] e que consiste, ao mesmo tempo, em seu poder de metamorfose e em seu conhecimento de todos os abismos, de todas as rotas do mar, desse que os Hinos órficos declaram que detém *kleîdas póntou*, as chaves do mar[496]. Lembremos o plano da aventura de Menelau: os deuses, é-nos dito, ataram

[492] Como observa M. L. West (*Clas. Quart.* 17, 1967, p. 3, n. 3) a palavra *póros* não é nunca empregada para uma rota terrestre, mas apenas para vias marítimas e fluviais. Este valor de rota marítima ou, ao menos, de via de água aparece de forma impressionante em Tucídides, I, 120, 2: "Aqueles que habitam a *mesogéia*, e não *en póroi* ..." Estar situado *en póroi* é, portanto, encontrar-se perto do litoral, no circuito das rotas marítimas, por oposição à *mesogéia*, ao interior das terras.

[493] Ésquilo, *Prometeu*, 477 e 110-111.

[494] Compare-se com *Od.*, iv, 373 e *Il.*, II, 342; *Od.*, xii, 392.

[495] iv, 455.

[496] *Orphei Hymni*, 25, p. 21 Quandt; cf. *Il.*, IV, 385-386.

sua rota, acorrentando os ventos; Menelau é retido cativo na sua ilha sem poder voltar ao mar[497]; ele não pode, como é indicado duas vezes, encontrar um *tékmar* para sair desta aporia, isto é, ao mesmo tempo um plano para livrar-se do problema e uma indicação sobre a rota a seguir, um sinal que lhe permitisse identificar seu trajeto sobre a extensão indiferenciada das águas[498]. É, então, que intervém Idotea: ela o aconselha a "atar" seu pai[499]; se Menelau puder apreendê-lo e mantê-lo preso a despeito de sua *dolíe tékhne*, o deus marinho deverá dizer-lhe, sem fingimento doravante e sem obscuridade, *atrekéos*[500], *"hodón kaì métra keleúthou nóstón th',"* o caminho, as referências medindo a rota e o retorno[501].

Compreender-se-á, então, que *Póros* possa ser apresentado como *arkhé* e *Tékmor* como *télos*. *Póros* é o trajeto, a passagem através; *Tékmor*, o objetivo visado, o termo do percurso. Assim, na *Ilíada*[502], Posídon caminha através do mar que se abre para dar-lhe passagem, *thálassa diístato*; o deus dá três pernadas; na quarta *híketo tékmor*, ele atinge o fim que se tinha fixado. *Tékmor* prestava-se tanto melhor à sua associação com Tétis enquanto pertence ao vocabulário da adivinhação, como ao da astronomia e da navegação, e porque ele designa a manifestação de uma *boulé* divina, um sinal feito pelos deuses para exprimir e tornar ao mesmo tempo irrevogável sua decisão. Assim Zeus, dando com um sinal de sua fronte seu assentimento à prece de Tétis, fornece-lhe o *mégiston tékmor*[503]. Museu fala também do *tékmar enargés*, do sinal claro que os deuses estabeleceram para os mortais, a fim de que eles distingam os bens dos males[504].

[497] *Il.*, IV, 361 (ausência de ventos); 380 e 468 (Menelau "travado" pelos deuses que "ataram" sua rota); 352, 360, 373, 466 (Menelau retido cativo).

[498] *Il.*, IV, 373 e 466. Para este duplo valor de *tékmar*, simultaneamente indício (sinal) e plano (meio de livrar-se do problema), ver uma passagem de Apolônio de Rodes, II, 411-413) analisada *infra*, p. 270 sq.

[499] *Od.*, iv, 397, 419, 422, 455-456, 459.

[500] Compare-se com 465 e 486.

[501] 389, 475-480. Cf. no papiro Derveni, o papel da lua que faz aparecer, aos olhos dos homens, especialmente dos marinheiros, o sinal que lhes permite saber a medida (*arithmón*) das estações e dos ventos; supra, p. 133-134.

[502] XIII, 20.

[503] *Il.*, I, 225-226.

[504] Museu, fr. 7 in *FVS*, I, p. 23, l. 11.

Mas, mais ainda que *Tékmor*, *Póros* estava em seu lugar ao lado de uma divindade primordial do mar, para exprimir a passagem de uma extensão marinha caótica a um espaço qualificado e ordenado. Os estudos de Bucholz, de Lesky, de Benveniste[505] permitem precisar as relações de *Póros* e *Póntos* no pensamento arcaico grego e no que se poderia chamar a experiência religiosa que os gregos tiveram da navegação e do mar. *Póntos* designa, contrariamente a *thálassa*, *pélagos*, *kyma*, o alto mar, o desconhecido do largo, o espaço marinho de onde se perdeu de vista a costa e onde só aparecem o céu e a água que, nas noites sem astros ou na bruma das tempestades, confundem-se em uma mesma massa escura, indistinta, sem ponto de referência para orientar-se. Pai de Nereu, avô de Tétis, *Póntos* aplica-se também, por oposição à superfície da água, ao fundo do mar, visto como um golfo, *laîtma*, onde reina a mesma obscuridade que no Tártaro brumoso[506]. Lesky sustentou que a etimologia de *póntos* o designava como "caminho por percorrer". Mas Benveniste mostrou que *póntos* corresponde ao védico *pánthah*, que designa, contrariamente aos termos que se aplicam aos caminhos traçados, fixos, às pistas estabelecidas, o caminho não traçado de antemão, a travessia tentada através de uma região desconhecida e hostil, a rota por abrir lá onde não existe e não pode existir rota propriamente dita. Nesse sentido, o *Póntos* é, se não um *áporon pélagos*[507], um mar que não se pode atravessar, ao menos este *ábysson pélagos ou mál'eúporon*, este abismo marinho que não é fácil de atravessar, evocado por Ésquilo nas *Suplicantes*[508]. Se a nau Argo é *pontopóros neûs*, se a irmã de Tétis, uma das Nereidas, se chama *Pantopóreia*[509], é porque toda navegação em alto mar, enquanto travessia do *Póntos*, é uma aventura cada vez renovada, uma exploração num espaço virgem, não pisado, sem o menor traço humano, um *póros* que se deve abrir e traçar de novo, sem cessar, sobre a extensão líquida, como se nunca ainda tivesse sido aberto.

Neste sentido, há no pensamento mítico dos gregos um espaço análogo à extensão marinha. Hesíodo conta que, se se deixar cair do alto do céu um

[505] E. Bucholz, *Die Homerischen Realien*, I, 1871, p. 57 sq.; A. Lesky, *Gesammelte Schriften*, 1966, p. 468-478; E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 1966, p. 296-297.

[506] Sobre *póntos*, fundo do mar, cf. *Od.*, iv, 436; xii, 253.

[507] Platão, *Timeu*, 25 d.

[508] 470.

[509] *Od.*, xii, 69; Hesíodo, *Teog.*, 256.

ákmon, bigorna ou meteorito, ele atingirá a terra ao fim de nove dias; ele levará o mesmo tempo da terra ao Tártaro. Contrariamente, se ele for lançado ao Tártaro, ele não atingirá o fundo, nem ao cabo de um ano, mas não cessará de errar numa corrida sem fim[510]. O Tártaro é impossível de atravessar, porque ele não comporta nenhuma direção fixa, nem estabelecida. É uma obscuridade brumosa, uma massa sombria sem alto, nem baixo, sem direita, nem esquerda, um espaço não orientado. Esta ausência de direção, Hesíodo exprime-a pela forma de uma imagem, dizendo que o Tártaro é varrido pelas borrascas, *thýellai*, que sopram aqui e lá, *éntha kaì éntha*, num sentido e num outro, seus turbilhões incessantes, misturando e confundindo todas as direções do espaço numa Noite semelhante àquela do caos primordial[511].

O *Póntos* teria permanecido semelhante ao Tártaro hesiódico, a própria imagem do caos[512], se Tétis não tivesse trazido com ela *Póros* e *Tékmor*. Quando um navio se encontra em alto mar, na noite, sem terra visível no horizonte, o espaço marítimo não é menos orientado e ordenado. Ele comporta direções fixas porque, de início, os movimentos regulares dos astros no céu formam os sinais luminosos que servem de *tékmar* aos marinheiros; em seguida, porque certos ventos regulares, Zéfiro, Bóreas, Noto, que sopram sempre nas mesmas épocas, na mesma direção, constituem os *póroi* do espaço marinho. São eles que transportam os navios de uma margem à outra oposta, num sentido definido, sobre o vasto dorso do mar, "como na corrente de um rio"[513]. *Perì anémon* sublinha que certos ventos são especializados em um tipo de travessia; eles atam, seguindo itinerários fixos, as diversas partes do mundo grego entre si. Quando Atena, na *Odisséia*[514], quer salvar Ulisses, ela ordena o sono aos ventos; ela encadeia *"tôn állon anémon keleútous"*, as rotas dos ventos outros que o Bóreas que traça, então, um *póros* único. Ao contrário, um *áporos ánemos* é ou um vento tão violento que

[510] Hesíodo, *Teog.*, 720-725 e 740-744.

[511] *Ibid.*, 743-744 com o escólio. Sobre o valor da expressão *éntha kaì éntha*, cf. a fórmula *"méga khásma pelórion éntha kaì éntha"*, *O. F.*, fr. 66 a, p. 147 Kern.

[512] Na passagem citada de Hesíodo, o Tártaro é chamado *méga khásma*, grande abismo (740), como, nas *Fenícias*, Eurípides evoca os "profundos abismos" do Tártaro, *Tartárou ... ábyssa khásmata* (1604-1605); cf. também *O.F.*, *l.c.* e Plutarco, *Mor.* 167 a

[513] *Od.*, xiv, 254: um belo e pleno Bóreas leva-nos direto como numa corrente de um rio..., *hos ót' epì katà rhóon...*; 256: bastava sentar e deixar que o vento e os pilotos levassem, *tás d'ánemos te kubernêtaí t'íthynon*.

[514] *Od.*, v, 382 sq.

não se pode utilizá-lo, nem lutar contra ele, ou uma ausência total de vento, como a que conheceram os gregos em Áulis e que os colocou *"en aporíai toû ploû pollêi"*, em uma completa impossibilidade de navegar[515].

A estes ventos regulares que orientam por seu percurso o espaço marítimo e permitem atravessá-lo, opõem-se os ventos de tempestade que Hesíodo descreve nos mesmos termos que as borrascas (*thýellai*) do Tártaro: eles surgem de forma imprevista, soprando estouvadamente, aqui e lá, de todos os lados simultaneamente, misturando nos seus turbilhões desordenados todas as direções do espaço[516]. Os ventos regulares são de origem divina; em Hesíodo são os filhos de *Eós* e de *Astraîos*[517]. *Eós*, a luz do dia, quando a alvorada surge das portas do mar no ponto, *tékmar* do Leste, onde o sol se lança do Oceano no céu; *Astraîos*, a luz noturna que se estabelece com a cintilação das estrelas, quando o sol, terminado seu curso, mergulha de novo no Oceano, no ponto que é o *tékmar* do Oeste. Estes ventos são os irmãos mais velhos da estrela da manhã e de todos os astros luminosos. Arato, nos *Fenômenos*, sublinha este parentesco dos ventos e dos astros; a direção dos primeiros regra-se sobre os movimentos dos segundos[518]. É por suas rotas acertadas que eles fixam o Oriente e o Ocidente, o Norte e o Sul, orientando um espaço que ficaria sem eles informe e indistinto[519].

Os ventos desordenados não são de origem divina; eles não têm relação com os astros luminosos, mas com o domínio da noite[520]. Eles são originários do cadáver de Tífon que Zeus lançou no Tártaro. Para Ferécides, as *thýellai*, como os filhos de Bóreas e as Harpias, têm o Tártaro por domínio, por *moîra*[521].

[515] Heródoto VI, 44. 2; Apolodoro, *Ep.*, III, 19.

[516] Hesíodo, *Teog.*, 869 sq. Pode-se comparar com 872 sq. e 742: *éntha kaì éntha ... prò thýella thyéllei*. Da mesma forma, em Homero, os ventos de tempestade sopram *éntha kaì éntha, pròs alléleisin, állote....állote* (*Od.* v, 329 sq.).

[517] Hesíodo, *Teog.*, 379-383.

[518] Arato, *Fenômenos*, 785 sq. 905 sq.; 926 sq. Sobre as relações entre os ventos, o movimento do sol e dos astros, os pontos cardeais, cf. Aristóteles, *Meteorol.*, II, 4-6, 359 b 25-365 a 12; *Problem.*, XXVI.

[519] Cf. (Orfeu), *Arg.*, 1049 sq: "Eu observo já, com efeito, que vibra um forte zéfiro e que não é do Oceano uma água indistinta que se espalha com ruído sobre as areias".

[520] Cf. *Od.*, xii, 286: *ek nyktôn d'ánemoi khalepoí*, os ventos maus são filhos da noite. Sobre as relações entre as tempestades e o mundo da noite, cf. Bernard Moreux, "A noite, a sombra e a morte em Homero", *Phoenix* 21, 1967, 4, p. 242 sq. e p. 259. O autor sublinha que a tempestade é qualificada de *kelainé*, sombria (*Il.*, XI, 747), de *eremné*, obscura (*Il.*, XII, 375; XX, 51).

[521] Hesíodo, *Teog.*, 868-870; Ferécides, fr. 5 in *FVS*, I, p. 49.

Segundo certas versões, os ventos da tempestade saem pelas bocas do inferno, pelos *bóthroi*[522]; segundo outras, eles nascem em alto mar, neste espaço brumoso do grande largo que certos autores qualificam, às vezes, como o Tártaro de *khásma*[523]. Eles trazem com eles, quando sopram no *Póntos*, não somente a desordem dos *póroi*, a confusão de todas as direções do espaço, mas uma indistinção do mar e do céu confundidos na mesma noite impenetrável. Nesse

[522] *Etym. Magnum*, p. 772, l. 51 (Gaisford); Dionisófanes em *Esc. Apol. de Rodes*, I, 826. Em Titana, havia um altar dos ventos a que o sacerdote fazia uma vez por ano um sacrifício *noturno* do tipo *thysía*. Ele realizava também ritos secretos sobre quatro cavidades, *bóthroi*, para afagar os ventos "selvagens". Pode-se pensar que estas quatro cavidades correspondem às quatro direções do espaço. A ação apotropaica do rito se exercia sob a forma de uma ordenação dos ventos, por distinção dos pontos cardeais e orientação do espaço (Paus., II, 12, 1). No lugar dito *báthos*, o Fundo (cf. com a expressão *báthiston bérethron*, o golfo muito profundo, *Il.*, VIII, 14 e *báthos Tartárou*, o golfo do Tártaro, Ésquilo, *Prometeu*, 1029), os arcádios ofereciam sacrifícios aos relâmpagos, ao trovão e aos ventos da tempestade, *thýellai* (Paus., VIII, 29, 1-2). Aí se celebravam a cada dois anos os mistérios das Grandes Deusas. A comunicação com o mundo infernal manifestava-se pela presença de uma fonte e de uma chama brotando lado a lado do solo. Sabe-se que, em Hesíodo (*Teog.*, 728-738), se costeiam, se misturam e se confundem no seio do Tártaro as "raízes", as "fontes", as "extremidades" de tudo aquilo que, diferenciando-se, produzirá o cosmos organizado: a terra, o mar, o céu estrelado, a sombra brumosa. Como observa M. L. West, em seu comentário (*Hesiod, Theogony*, 1966, p. 361), Hesíodo imagina que a clara distinção entre a terra, a água, o fogo do céu e a sombra brumosa desaparece gradualmente no mundo subterrâneo, os elementos opostos reunindo-se no que constitui sua raiz comum. Nesse sentido, o Tártaro representa, do ponto de vista espacial, o que Caos representa do ponto de vista temporal: o indeterminado primordial a partir do qual o mundo poderá organizar-se em regiões e em elementos cósmicos diferenciados. Tudo aquilo que, de uma maneira ou de outra, une ou confunde elementos feitos para permanecer desunidos ou separados, aparenta-se, assim, em certos aspectos ao caos primordial – quer se trate das divindades dadas à metamorfose, dos animais anfíbios, que apagam as fronteiras entre o mar, a terra, os ares, das ilhas flutuantes que, por não serem "enraizadas", ora surgem como terras, ora se desmoronam no mar, ou dos ventos de tempestade que, "na noite", fazem com que "dois inimigos", até então irredutíveis, o mar e o fogo, conjurem-se e mostrem sua aliança" (Ésquilo, *Agamêmnon*, 650-654). Em Platão e Plutarco ainda, costeiam-se e às vezes misturam-se no Tártaro rios de água e de fogo (Platão, *Fédon*, 113 a-b; Plutarco, *Mor.*, 167 a: "rios de fogo e os escoamentos do Estige aí se misturam juntos"). Da mesma maneira, os ventos de desordem, nascidos do cadáver de Tífon e que escapam em tempestade do Tártaro, têm um duplo aspecto: ventos úmidos e "brumosos" que trazem no alto mar a obscuridade da noite (cf. Hesíodo, *Teog.*, 872-877, em particular a expressão *es eeroeidéa pónton*, ao largo de sombrias brumas); ventos ardentes que secam as terras e destroem as colheitas (*ibid.*, 878-880 e Plutarco, *Mor.*, 364 a-b, 366 a, 367 d, 372 a). A lenda de Tífon põe o monstro em relação seja com os fenômenos hidrológicos: águas que brotam, rios ou brejos; seja com fenômenos telúricos ou ígneos: terras ardentes, vulcões (F. Vian, "O mito de Tífon", in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, p. 23).

[523] Heródoto, IV, 85: *khásma pelágeos*, o golfo do mar; cf. Sófocles, *Antígona*, 589: *érebos hýphalon*, o abismo submarinho. Sabe-se que, em Hesíodo, Érebo é filho de Caos (*Teog.*, 125). Os adjetivos *eeróeis*, *eeroeidés*, sombrio, brumoso, aplicam-se normalmente ao alto mar como ao Tártaro.

sentido, através deles, a extensão marinha faz retorno a seu estado original do caos, ao *áporon* e ao *atékmarton*. Tudo é confundido de novo nesse estado que evocam os termos: Noite, Obscuridade, Érebo, sombria nuvem, nuvem negra, bruma, trevas brumosas (*Nýx, skótos, Érebos, homíkhle skotóessa, kyanée nephéle, akhlýs, zóphos eeroeidés*). Em Homero, quando Zeus medita a ruína de um navio, ele espera que já nenhuma terra seja visível, que não haja aí "nada mais que o céu e a água; então é uma sombria nuvem, *kyanée nephéle*, que o Cronida endireita acima do navio oco e dela o mar se enche de trevas[524]". Ésquilo é mais preciso. Ele evoca o furor dos ventos selvagens, quando a onda dos mares (*póntou*) vai confundir e apagar (*sunkhóseien*) no céu a rota (*diódous*) dos astros"[525]. Valério Flaco explicita os planos míticos por detrás destas imagens da tempestade no mar. Ele retoma, por sua vez, a descrição das Rochas Negras, essas *Kyáneai*, que são também as "Vacilantes", *Planktaì*, isto é, *o skoliós póros* de que fala Apolônio de Rodes, a passagem tortuosa que nenhum navio poderia atravessar: as rochas deslocam-se, com efeito, horizontalmente, entrechocando-se sem cessar reciprocamente como uma porta que, assim que se quer atravessá-la, fecha-se para tornar-se uma muralha unida[526]; elas deslocam-se também verticalmente, saltando do fundo dos abismos marinhos até o céu[527]. São, nas extremidades do mundo, "portas" intransponíveis cujos pilares formam colunas do céu, *kíones ouranoû*, mas estas colunas, em vez de serem fixas como as de Atlas e de manterem constantemente à distância o alto e o baixo[528], são ainda móveis e não cessam de misturar a água dos mares ao fogo do céu. Já em Homero, o navio que tenta atravessá-las é preso ao mesmo tempo pela vaga que muge em sua base e pelos turbilhões do fogo, *thýellai pyrós*, que queimam no seu cume[529].

[524] *Od.*, xiv, 300-304 e 314; cf. também a expressão formular: Posídon ou Zeus "envolveu sob as nuvens e a terra e o mar; foi uma noite que caiu do céu" –, com as observações de B. Moreux, *o. c.*, p. 242.
[525] *Prometeu*, 1048-1050.
[526] *Ibid.*, 320-322: As pedras não se enraízam no fundo do mar; mas elas se reúnem uma a outra entrechocando-se, para não fazer mais que uma.
[527] *Ibid.*, IV, 945-947: Às vezes, semelhantes às escarpas elevadas, elas atingiam o ar, às vezes, ao contrário, profundas, elas repousavam firmemente apoiadas sobre o fundo do mar; cf. também Valério Flaco, I, 580 sq.
[528] Cf. *Od.*, i, 54; Ésquilo, *Prometeu*, 349. Observar-se-á que em Píndaro é uma coluna do céu, *kýon ourania*, que mantém acorrentado sob sua massa o corpo de Tífon (*Píticas*, I, 16; cf. também Ésquilo, *Prometeu*, 364 sq.
[529] *Od.*, xii, 68; Apol. Rod., *Arg.*, IV, 924 sq.

Píndaro compara-as com o sopro das tempestades: as pedras duplas, segundo ele, são vivas (*zoaí*), elas rolam (*kylindéskonto*), de um lado e de outro, mais depressa que os enxames dos ventos atordoantes[530]. Ora, para Valério Flaco, as Cianéias são precisamente o lugar onde os ventos de tempestade têm seu caminho, *iter*, profundamente escondido no solo, para subir do mundo infernal até a superfície do mar. É aí que eles têm o hábito de surgir para misturar o céu à onda, *miscere polum fretumque*[531]; desde que eles escapam, a noite esmaga tudo por um céu negro como da pez, *piceo premit nox omnia caela*. Da mesma forma, quando Tífon aparece sobre o mar, ele traz a noite e mistura o alto e o baixo, *extulit adsurgens noctem, imaque summis miscuit*[532]. Mas é em Apolônio de Rodes que a significação cósmica da tempestade em alto mar toma todo o valor. À saída do navio, Orfeu tinha cantado a ordenação do mundo, com a aparição dos astros, dos caminhos da lua e do sol, *tékmar* para sempre fixado no céu. Ao termo da travessia, o barco, sobre o largo golfo do mar, *méga laîtma*, é tomado por uma "noite temível", que é qualificada de *katoulás*. Este fenômeno nos é descrito sob um duplo aspecto[533]. É um turbilhão onde todos os ventos estão amarrados e torcidos juntos numa desordem inextricável, é uma obscuri-

[530] Píndaro, *Píticas*, IV, 371-373. Por seu movimento horizontal e vertical que não cessa de confundir as direções do espaço, o alto e o baixo, o oriente e o ocidente, as Rochas Errantes têm efetivamente, na lógica do pensamento mítico, uma função análoga à dos ventos de tempestade. Enraizando-as no fundo do mar, imobilizando-as para sempre, a nau Argo orientou o espaço marinho. Ela, de certa forma, pôs o mundo em ordem, abrindo as rotas da navegação. Em Homero, Éolo, (*Aíolos*, móvel, mas também astuto), senhor e regente dos ventos, cujas rotas ele aprisiona, fechando-os num *askós*, um odre feito da pele de um boi, habita uma ilha flutuante que cerca, como o Tártaro (Hesíodo, *Teog.*, 726) um muro de bronze intransponível (*Od.*, x, 4-5, 19-20). Em Valério Flaco (I, 570 sq.), a morada de Éolo é igualmente uma ilha flutuante. Um dos blocos de pedra serve de habitat às tempestades, ventos e borrascas. O outro é a morada de ferreiros divinos. Para ter sucesso em suas operações demiúrgicas, os metalúrgicos devem, com efeito, como Éolo, dominar os ventos, fechá-los no *askós*, o fole, que lhes permite fundir e modelar o bronze. (Cf. a equivalência estabelecida por Heródoto, I, 67-68 entre a fórmula do oráculo: "Dois ventos sopram sob a coerção da necessidade; há golpe e contra golpe", e a forja onde o ferreiro bate o ferro. Licas, o "agaturgo" lacedemônio posto em cena por Heródoto, descobre "nos dois foles de forja que ele tinha sob os olhos, os ventos; no martelo e bigorna, o golpe e o contra golpe".) Em Apolônio de Rodes, Tétis, para fazer a nau Argo atravessar o *póros* das *Planktaí*, deve ter o apoio, de um lado, de Éolo, de outro de Hefesto (*Arg.*, IV, 818-821 e 773-778).

[531] Valério Flaco, *Arg.*, I, 504 sq.

[532] *Ibid.*, IV, 515 sq.

[533] Ap. Rod., IV, 1695; Sófocles, fr. 433 Pearson (com a nota); Fócio, *Lex.*, p. 150, 9; Eustácio, com escólio, p. 1729, 32; Hesíquio, s.v. *katouláda*, II, p. 449.

dade impenetrável, negra como a pez. "Esta Noite, diz Apolônio, os astros não podem furá-la, nem os raios da lua, como se o negro caos, *mélan kháos*, tivesse caído do céu ou que a obscuridade, *skotíe*, se tivesse elevado das profundezas do abismo"[534]. Este negro *kháos* é o que se estende sobre o mar desde que, na falta de ventos regulares e do brilho dos astros, o *Póntos* volta a seu estado de *áporon* e de *atékmarton*. Teócrito, nos *Idílios*, descreve o navio que, não se dando conta do pôr e do levantar das estrelas, foi chocar-se com terríveis tempestades. Ele é pego na noite, mas de repente, graças aos Dióscuros, a tempestade acalma-se, uma tranqüilidade luminosa, *liparè galéne*, espalha-se. As sombrias nuvens divisam-se e no meio delas *Árktoi ephánesan*, as Ursas fizeram-se ver e a pálida, *amauré*, *constelação do Presépio*, anunciando (*semaínousa*) um tempo em tudo favorável à navegação[535].

A salvação dos Argonautas é descrita de modo análogo, como uma súbita emergência do mundo à luz a partir da noite primordial[536]. Jasão, impotente de dirigir o navio, dirige uma prece a Apolo *Aiglétes*. Na obscuridade total, do alto dos Rochedos Negros, os *Melánteioi*, o deus faz de repente brilhar no céu um relâmpago resplandecente. Os Argonautas percebem, então, na extensão das águas uma ilha para a qual eles dirigem o navio, e que levará o nome de *Anáphe*. *Anáphe*, a que aparece, evoca *Métis-Phánes* que, agitando suas asas brilhantes, isto é, fazendo mover ventos e astros, dissipa "a obscuridade tenebrosa" e traz "a brilhante luz"[537]. A epiclese de Apolo, *Aiglétes*, lembra o nome do sacrifício que comemorava em Delfos o fim do Dilúvio, quando uma terra tinha, enfim, emergido da imensidão infinita das águas

[534] Ap. Rod., *Arg.*, IV, 1696 sq. A envergadura cosmogônica do périplo dos Argonautas foi sublinhada por R. Roux, *Le problème des Argonautes*, 1949, que vê aí, entre outras coisas, uma expressão das lutas do sol contra as trevas. Notar-se-á a esse respeito um episódio significativo. A rota do retorno, que deve ser diferente daquela de ida, é revelada aos navegadores por Argos. O herói deve ter tido conhecimento disso pelos sacerdotes do Egito. Os egípcios, com efeito, abriram as rotas do mundo nos tempos primordiais, "quando os signos celestes não faziam ainda sua revolução noturna, não havia ainda a lua, quando o dilúvio não se tinha ainda produzido". Os egípcios anotaram, então, sobre as mesas todas as rotas e extremidades, *pâsai hodoì kaí peírata* que eles percorreram sobre a terra e o mar. Tão-logo Argos terminou seu discurso que um prodígio se produziu: os sulcos de um raio luminoso assinalam no céu, longe, diante do navio, a direção da rota que os Argonautas devem pegar para atravessar o mar (IV, 257-297).

[535] Teócrito, *Idílios*, XXII (Os Dióscuros), 19-22.

[536] Ap. Rod., IV, 1701 sq.

[537] Cf. *supra*, p. 141.

e Deucalião tinha podido pôr aí o pé, para engendrar a raça humana: este sacrifício chamava-se *Aígle*[538].

O episódio das *Argonautiká* é, portanto, construído sobre o mesmo casal de oposição, em branco e preto, que a imaginação cosmogônica põe ela mesma em obra para exprimir a origem do mundo: de um lado, uma obscuridade brumosa, de outro, a luz, que faz aparecer as coisas e delimita o espaço.

É sobre este esquema que se organiza a cosmogonia de Álcman: de um lado, *Skótos*; de outro *Póros* e *Tékmor*. É ele que encontramos nas cosmogonias ditas órficas e que é atestado nos mistérios de Flia sobre as pinturas figuradas no *telestérion*: via-se nelas um velho homem de cabelos brancos, alado (o *arkhaîos* Eros, como se precisa, mas poderia também ser *présbys Póros, geraítatos tôn theôn*, o Velho Póros, o mais antigo dos deuses[539]). O velho perseguia uma mulher negra de aspecto (*Kyanoiedés*). O primeiro simbolizava *phôs*, a luz, a segunda *skoteinón hýdor*, a água sombria[540].

Dia e noite, luz e obscuridade, – uma divindade como Métis é, ao mesmo tempo, uma e outra, como ela é, ao mesmo tempo, masculina e feminina. Ela transcende estas oposições por seu poder de polimorfismo. Nas teogonias ditas rapsódicas, é Métis que, saindo do ovo cósmico, gera *Nýx*, depois se une a ela para reproduzir toda a seqüência dos deuses. Em Acusilau, são ao contrário *Nýx* e *Érebos* que geram uma Métis luminosa, associada a *Aithér* e a *Éros*. E Tétis? Ela representa de início, incontestavelmente, *tò skoteinòn hýdor*, as águas sombrias, a noite dos fundos marinhos. Deusa das profundezas obscuras do mar, ela reside *en bénthessin halós*, nos fundos dos abismos marinhos, no que Eurípides chama os *ántra nýkhia*, os antros sombrios como a noite da filha de Nereu[541]. Quando ela se ergue do fundo do mar para encontrar sobre a praia seu filho Aquiles, tem o aspecto de uma *homíkhle*, de uma bruma sombria emergindo de um mar que o poeta, contrariamente a seu hábito, qualifica de branco porque, em oposição à obscu-

[538] Bekker, *Anecd.*, p. 345, 15.
[539] Cf. *supra*, p. 142 e n. 52.
[540] Cf. J. H. Harrisson, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 1957 (1a. ed. 1903), p. 644, onde se encontrará comentado o texto do autor anônimo de *Philosophoumena*.
[541] *Il.*, I, 358; XVIII, 36, 38, 49; Eurípides, *Andrômaca*, 1224.

ridade das profundezas onde normalmente reside a deusa, a superfície das águas, com franjas de espuma, aparece clara e luminosa[542]. No canto XXIV da *Ilíada*, Tétis, deixando as profundezas marítimas para ganhar o Olimpo, pega seu *kállyma kyáneon*, seu véu sombrio. E como se o epíteto *kyáneos*, já bem significativo, não bastasse, o poeta acrescenta que não há roupa mais negra, *melánteron*[543]. Pretendeu-se que o véu negro de Tétis se explicasse pelo luto da deusa – luto por Pátroclo já morto ou luto próximo por seu filho. A explicação não se sustenta. De início, Tétis não poderia usar luto por Pátroclo, nem usar uma vestimenta ritual antes mesmo da morte de seu filho. Em seguida, temos uma prova formal de que o epíteto *kyanéa* pertence a Tétis enquanto divindade marinha, independente de toda circunstância particular. Conhecemos por Filóstrato o texto da prece ritualmente dirigida à Nereida pelos tessalônios, por ocasião de sua peregrinação anual a Tróia: ela era aí invocada sob o nome de Tétis *kyanéa*[544]. De resto, nos Hinos órficos, todas as divindades primordiais do mar aparecem, com os mesmos direitos que a mulher do *telestérion* de Flia, como *Kyáneai*, sombrias. Tétis, mãe das nuvens negras, é chamada *kyanópeplos*, Nereu é *kyanaugétis*, as Nereidas *kyanaugeîs*[545]. Mas estas sombrias divindades das profundezas marinhas podem também trazer a luz, o dia, a salvação. Uma glosa indica-nos que todas as Nereidas, quando salvam os navios perdidos (como Tétis, à frente de suas irmãs, faz por Argo na travessia do *póros* das *Plankhtaî*), revestem o aspecto e o valor de *Leukothéai*[546]. São as Damas brancas do mar. Elas surgem dos profundos abismos à superfície das águas no meio de brancas espumas. Nas *Argonautiká* de Apolônio de Rodes, as Nereidas empurram o navio através da passagem das

[542] *Il.*, I, 359. O Hino órfico a Protôgono saúda no deus primordial aquele que dissipou *homíkhlen skotóessan*, a sombria nuvem (6-7); na teogonia de Hierônimo e de Helânico (fr. 54 Kern), Crono engendra na origem do mundo "o Érebo brumoso (*homikhlôdes*)". Sobre o emprego comum de adjetivos qualificando o mar, especialmente o *póntos*, de sombrio, cf. B. Moreux, *o. c.* (supra, n. 101), p. 258 sq. Assim como as águas sombrias das profundezas marinhas aparecem à sua superfície e ao longo das praias brancas de espuma, assim também a sombria Tétis, quando ela caminha sobre as águas, a deusa dos pés de prata (*Il.*, I, 538; XXIV, 79; *Od.*, xxiv, 92).

[543] *Il.*, XXIV, 93-95, com as duas explicações diferentes já dadas pelos escólios; cf. B. Moreaux, *o. c.*, n. 105 e 145, e J. Lindsay, *The Clashing Rocks*, 1965, p. 55-57.

[544] *Heroica*, XIX, 14 sq.

[545] *Orphei Hymni*, 22, p. 20 Quandt; 23, p. 20; 24, p. 21 Quandt.

[546] *Etym. Magn.*, p. 561, l. 45; Hesíquio, s.v. *leukoû*.

Planktaí; a própria Tétis toma o leme na mão. Ela dirige e indica o caminho: *ithyne kéleuthon*, abrindo e fixando, assim, para sempre o *póros* marítimo[547].

Entre as criaturas animais que a legenda põe especialmente em relação com a esposa de Peleu e suas metamorfoses, há uma que evoca, de maneira bem reveladora, os valores míticos atribuídos por Álcman à deusa das profundezas marítimas. Segundo uma tradição que, por intermédio de Eurípides, deve remontar aos *Cantos Ciprios*, Tétis, perseguida por Peleu, desenvolveu, para dele escapar, todo um ciclo de suas transformações até aquele que o herói conseguisse apreendê-la e unir-se a ela sob a forma da sépia, *sépia*[548]. Esta transformação de uma Tétis-Sépia devia ser muito antiga. Sabemos, por Heródoto em particular, que no cabo Sépias, ou Cabo da Sépia, Peleu tinha dominado Tétis; todo o promontório Sépias, onde o mar abundava em sépias era consagrado a Tétis e às Nereidas[549].

Ora, a sépia aparece aos antigos como o modelo do animal dotado de *métis*. Aristóteles vê-a como o mais astuto dos peixes, *panourgótatos*; Plutarco cita-a como exemplo de vigilância e de astúcia; Opiano chama-a *sepía*

[547] *Arg.*, IV, 931 sq.

[548] Escólio a Lícofron, *Alex.*, II, 175, p. 84-85 Scheer: "Segundo Eurípides, Tétis perseguida por Peleu usou como Proteu todos os tipos de formas e então ele a capturou sob a forma de uma sépia e uniu-se a ela"; *Ibid.*, 178: seguindo os conselhos de Quíron, Peleu prendeu-a quando ela tomava todos os tipos de formas e uniu-se a ela quando tinha a forma de uma sépia. – Para esta tradição e sua origem, cf. A. Severyns, *Le cycle épique dans l' école d' Aristarque*, 1928, p. 92; François Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, 1966. F. Jouan admite que o tema das metamorfoses que, segundo alguns, pertenceria a uma antiga versão "popular" do mito, encontrava-se retomado no *Chants Ciprians* (p. 72). Ele pensa, ao contrário, que Eurípides pôde enfeitar estes dados, inventando o detalhe da transformação em sépia (p. 76 e 86). Mas, de um lado, esta transformação é atestada sem menção de Eurípides em muitos textos (enumerados por Jouan, p. 69, n. 6). Por outro lado, a consagração do cabo Sépias a Tétis, a localização neste lugar de sua união com Peleu, as afinidades estreitas da sépia, nas suas particularidades físicas e seus costumes com certos atributos e poderes da divindade marinha, - tudo nos parece indicar que Eurípides não teve que inventar nenhum detalhe que, sem este fundo mítico tradicional, teria parecido aos espectadores atenienses bem extravagante.

[549] Após a tempestade que destruiu sua frota no cabo Sépias, os persas oferecem sacrifícios a Tétis e às Nereidas: "Eles sacrificavam a Tétis, porque eles souberam que, nesse país, ela tinha sido raptada por Peleu e que todo promontório Sépias lhe pertencia, a ela e às outras Nereidas". Her. VIII, 191-2; cf. *Etym. Magn.*, s.v. *Sepiás*; *Escol. Apol. Rod.*, I, 582: " Sépias: promontório em Iolcos, assim chamado porque foi lá que Tétis, perseguida por Peleu, foi transformada em sépia". Ateneu, 30 d, indica que o mar, no cabo Sépias, está cheio de sépias.

dolómetis, dolóphron, sepíai kerdaléai[550]. Que polvo e sépia tenham podido, desde as civilizações neolíticas, simbolizar a água e o mar, um estudo de Louis Siret afirmava-o desde 1913[551]. Mas a configuração de imagens que estes cefalópodes evocam no espírito dos gregos deve ser mais precisamente cercada. Para os antigos, a *métis* do polvo liga-se, de início, a seu poder de polimorfismo. Tão flexível e fluido quanto a água onde se desloca, o polvo toma as formas dos rochedos a que alternadamente ele se fixa. Vantagem, para melhor confundir-se com eles e tornar sua presença invisível, ele imita sua cor. Da mesma forma, segundo alguns, observa Aristóteles, a sépia tomaria a cor dos corpos de que se aproxima[552]. A maleabilidade dos moluscos, em tentáculos (*polýplokoi*), faz de seu corpo uma rede de entrelaçados, um nó vivo de elos móveis e animados. Da cabeça da sépia, à guisa de cabelos (*hoste plókoi*), levantam-se longos apêndices tentaculares de que ela se serve, deitada na areia das praias, como linhas para enganar e aprisionar os peixes, – técnica que Plutarco chama: *sóphisma*[553]. Quando cai a tempestade, ela lança

[550] Aristóteles, *H. A.*, IX, 37 (59); Plutarco, *Mor.*, 978 a-b; Opiano, *Hal.*, III, 168: a lula (*teuthis*) emprega a mesma *métis* que a sépia; II, 120: *sepíe dolómetis*; I, 312-313: *sepíe dolóphron* (cf. também III, 156); IV, 160: *sepíai kerdaléai*.

[551] Questões de cronologia e de etnologia ibéricas, I, 1913, p. 59, 256, 468-469.

[552] Polimorfismo do polvo, Teógnis, 215; Píndaro, fr. 43 Schroeder = Ad., 10 Puech; Aristóteles, *Hist. Anim.*, IX, 37 (622 a 8); Opiano, *Hal.*, II, 233; Ateneu, 314 f, 317 f, 513 d; Plutarco, *Mor.*, 978 e, e 916 b-917. Sobre o da sépia, Aristóteles, *Hist. Anim.* IX, 25, 19: "Algumas pessoas asseguram que a sépia modifica sua cor segundo a cor dos lugares onde ela vive". Cf. *supra*, p. 45 sq.

[553] Plutarco, *Mor.*, 978 d; Aristóteles, *H. A.*, IX, 37, 622 a 1; IV, 1, 524 a 3; 6, 531 b 6; Opiano, *Hal.*, II, 120 sq. Observar-se-á que a sépia é apresentada por Opiano pescando *prenès en psamáthoisin*, deitando-se sobre a areia das praias. Para os antigos, a sépia e os moluscos, de uma maneira geral, são considerados seres anfíbios, podendo habitar o fundo do mar, mas também ganhar a terra firme, para se alimentar de frutos especialmente de azeitonas e figos (Opiano, *Hal.*, I, 307 sq.; Plut., *Mor.*, 916 a; Ateneu, VII, 371 b-c). Estes animais se situam, portanto, na fronteira da água e da terra, fazendo como comunicar estes dois elementos. Da mesma forma, as focas são simultaneamente terrestres e marinhas (Opiano, *Hal.*, I, 406); elas habitam os fundos submarinhos, mas ela vêm também, como Proteu, ao meio de seu rebanho de focas dormir sobre a areia das praias, em *psamáthoisin*. Psamatéia é o nome de uma Nereida, irmã de Tétis. Unida a Éaco, pai de Peleu, ela gera *Phôkos*. Mas, antes, ela havia tentado escapar do pai, como Tétis do filho, graças a suas metamorfoses. Psamatéia tinha tomado a forma não de uma sépia, mas de uma foca. Tétis, no decorrer de uma viagem de retorno dos gregos desde Tróia, tinha-se metamorfoseado em foca (Fócio, *Bibl.*, III, 149 b). Os gregos acreditavam mesmo que as lulas (*teuthídes*) também voavam nos ares. Como diz Opiano, elas podiam "deixar o ar para unir-se a Anfitrite (o mar)" (I, 423 e III, 166). Porque elas unem elementos que Zeus cuidadosamente distinguiu, separou e colocou à parte um dos outros – o éter brilhante, o ar, a água fluida, a terra

seus tentáculos para agarrar-se solidamente às rochas submarinas: assim a nau se prende com um cabo às pedras do rio ou lança âncora, em alto mar, para assegurar-se contra as ondas[554]. Na época do acasalamento, machos e fêmeas juntam-se estreitamente (*symplékontai*), boca contra boca, entrelaçando juntos seus tentáculos. As sépias nadam assim unidas, boca a boca, braço a braço, como um só ser, mas um ser desconcertante e paradoxal, do qual não se sabe onde começa e onde termina, quais são sua direita e sua esquerda, sua dianteira e sua traseira[555]. Acasaladas assim numa cópula que ninguém pode separar (e que finalmente as arruinará, o que ata encontrando-se, por sua vez, atado, pois os pescadores voltarão contra as sépias, para pescá-las, esta união que acorrenta o macho e a fêmea), elas nadam como trançadas uma na outra, o movimento fazendo-se para cada uma em sentidos opostos: quando uma nada para frente, a outra nada para trás[556]. Pode-se falar, nesse caso, de frente e de atrás, de baixo e de alto? Por sua anatomia "invertida" – os olhos colocados de um lado, a boca de outro, a cabeça coroando-se para o alto pela auréola móvel dos pés – pelo andar oblíquo[557] que conjuga, como o do caranguejo e da foca, muitas direções ao mesmo tempo, por seu polimorfismo e pela flexibilidade de seus tentáculos, as sépias aparentam-se com as divindades primordiais do mar cuja *métis*, maleável e flexível como o devir a que elas presidem, pertence, não ao direito nem ao direto, mas ao curvo, ao ondulante e ao tortuoso, não ao imutável, nem ao fixo, mas ao móvel e ao mutável, não ao determinado, nem ao unívoco, mas ao polimórfico e ao ambíguo.

Um outro aspecto desconcertante da sépia refere-se à sua cor que evoca de início, em contraste com os do homem, a tintura, o encarnado, o tempe-

– os seres anfíbios constituem uma "raça comum" a todos os elementos. Através desta raça os elementos, bem opostos, "traçam entre si alianças recíprocas" (*Hal.*, I, 412 sq.). Esta função dos anfíbios situa-os em um campo de potências primordiais, representando um poder de criação anterior à emergência de um cosmos nitidamente diferenciado. Eles são, de certa forma, análogos a estas "raízes", "fontes", "extremidades" de que fala Hesíodo e que, nas profundezas do Tártaro, se encontram e se confundem.

554 Aristóteles, *Hist. Anim .*, IV, I, 523 b 32; Opiano, *Hal.*, II, 120 sq; Ateneu, 323 d.

555 Aristóteles, *Hist. Anim .*, V, 541 b 12, 544 a 1; Ateneu, VII, 323 e.

556 *H. A.*, V, 6, 541 b.

557 *H. A.*, I, 5, 489 b 35; IV, 524 a 13.

ramento da mulher[558]. Uma comparação de Aristófanes, em *Assembléia das Mulheres*, associa a sépia à brancura, à mulher. Disfarçadas de homens, as atenienses colocaram barbas postiças. Uma delas observa logo: "Dir-se-ia que usamos ridiculamente uma barba das sépias coradas" [559]. Taillardat comenta com pertinência: "As mulheres que permanecem sempre em casa têm a pele tão branca quanto as sépias e, embora elas se queimem ao sol, seu bronzeado é superficial e elas parecem mais com sépias douradas na frigideira do que com homens verdadeiramente negros"[560]. O que o escoliasta resume na fórmula: *Leukaì gàr hai sepíai*, pois as sépias são brancas.

Mas estas sépias trazem consigo um líquido negro, o *tholós*. Quando elas emitem esta tinta, criam ao redor delas uma obscuridade impenetrável, no seio da qual elas se dissimulam, uma nuvem onde se misturam e se confundem todas as rotas do mar.

É o que explicam, depois de Aristóteles, Plutarco, Ateneu e Opiano. Aristóteles observava já que, na sua tinta, a sépia se esconde, *krýptetai*, e que, fingindo perseguir sua rota adiante, ela volta para trás, para perder-se na *tholós*[561]. Plutarco escreve que ela age, *tekhnoméne*, para tornar a água turva e opaca, a obscuridade, *skótos*, espalhando-se ao redor dela, para permitir que ela fuja em segredo e escape da vista do pescador. Ele acrescenta que a sépia imita assim os deuses de Homero que, freqüentemente, cercam com uma nuvem sombria, *kyanée nephéle*, os que eles querem salvar, dissimulando-os[562]. Para Opiano, as sépias usam sua vantagem, seu *kérdos*, da seguinte maneira: elas têm perto da cabeça o *tholós kyáneos*, a tinta negra, líquido mais obscuro que a pez, tipo de

[558] O preto é o homem, o valente; o branco, a mulher, ou o covarde, o efeminado. Como diz Eustácio, *leukoí hoi deiloí*, brancos são os covardes. A moleza das sépias e mais geralmente dos moluscos (*tà malákia*), como sua brancura, evoca a delicadeza do corpo feminino (cf. Plutarco, *Mor.*, 916 a-c). Sobre as relações entre o branco, o mole, o feminino, cf. J. Taillardat, *Les images d' Aristophane*, 1965 (1ª. ed. 1962), p. 166; J. P. Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, 1974, t. I, p. 150-151. Por outro lado, M. Linton Humphrey assinalou que na Creta moderna o termo que designa a sépia, *soupiá*, se aplica também ao sexo da mulher. Ateneu, citando Diocles, relata que os moluscos incitam ao prazer e aos desejos sexuais (VII, 316 c). Muitas hetairas da antiguidade trazem o nome de *Sépia* (Arquipo, fr. 27, I, p. 802 Edmonds; Antífanes, fr. 26, II, p. 172 Edmonds; cf. também F. Bechtel, *Die attische Frauennämen*, 1892, Index.

[559] *Assembléia das mulheres*, 126 sq.

[560] J. Taillardat, *o. c.*, p. 61.

[561] Aristóteles, *H. A.*, IX, 37 (59); cf. Ateneu, VII, 323.

[562] Plutarco, *Mor.*, 978 a.

filtro mágico, *phármakon*, que provoca uma nuvem tenebrosa (*akhlýos hygrês*); quando elas emitem esta bruma noturna, "a nuvem negra do líquido (*ikhòr akhlyóeis*) turva a água ao redor e dissimula (*emáldyne*) os caminhos (*kéleutha*) do mar", ao mesmo tempo que torna impossível toda visão. Deste modo, por meio da aporia que elas criaram, as sépias encontram seu próprio *póros*: "elas escapam rapidamente pela via do *tholós, dià tholóentos póroio*"[563]. É curioso encontrar neste texto de Opiano, a propósito da sépia que espalha a noite no seio das águas, a conjugação dos dois sentidos de *póros*: de um lado, meio de sair de uma dificuldade, estratagema de um ser astucioso, dotado de *métis*, e, de outro, caminho, passagem, atalho.

Talvez, graças a este desvio pela sépia, Ateneu forneça-nos a melhor chave para compreender o lugar de Tétis na cosmogonia de Álcman, sua dupla e paradoxal associação com o noturno *Skótos*, os luminosos *Póros* e *Tékmor*. Citando Mátron, o autor de paródias, ele saúda em Tétis, "a filha de Nereu, *sepíe euplókamos*, a sépia de belos cachos (e numerosos tentáculos), terrível deusa de humana voz, *he móne ikhthýs oûsa tò leukòn kaì mélan oîde*, única que, sendo peixe, conhece o branco e o negro"[564].

[563] Opiano, *Hal.*, III, 156 sq.

[564] Ateneu, 135 c. As *Halieutiká* de Ovídio mencionam uma espécie de lula (*Loligo=teuthís*) caracterizada como "*nigrum niveo portans in corpore virus*" (ed. J. A. Richmond, 1967, v. 130, p. 17 sq).

Quarta parte

OS SABERES DIVINOS: ATENA, HEFESTO

VI

O olho de bronze

Como a maior parte das divindades políadas, Atena parece dispersar-se na pluralidade de suas funções e na diversidade de suas intervenções. Face a esta polivalência, a análise tradicional, que procede por etimologia e que visa a definir um deus por sua essência, parece não ter escolha senão entre duas soluções, igualmente impossíveis de demonstrar: seja postular, na origem, ou uma divindade guerreira ou uma potência da fertilidade, cujos traços se modificarão progressivamente; seja admitir, de início, duas Atenas distintas mas complementares, cujo conluio deve dar conta das funções mais importantes dentre as que lhe são atribuídas[565]. Todas estas interpretações genéticas não têm apenas o erro de querer identificar uma Atena separada de outros deuses, elas pecam igualmente ao negligenciar distinguir os campos de atividade próprios de Atena e os meios de ação postos em obra por esta potência divina. Um exemplo escolhido nos próprios mitos de Atena mostrará, sem demora, a envergadura da distinção proposta por Georges Dumézil, quando ele observa que o modo de ação de um deus é mais característico que a lista dos lugares de sua ação, das ocasiões de seus serviços[566]. Em um estudo sobre as origens das Bufônias[567] atenienses, U. Pestalozza esforçou-se em demonstrar que, por

[565] Dois exemplos bastarão, embora sejam de valor desigual: R. Luyster, "Symbolic Elements in the Cult of Athena", *History of Religions* 5, 1965, p. 133-163 e W. Pötscher, "Athene", *Gymnasium* 70, 1963, p. 394-418; 527-544.

[566] *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966, p. 179; 229. Esta distinção é ilustrada de maneira exemplar pela análise que Dumézil faz do deus Marte em Roma, nesse mesmo livro (p. 208-235). Contra todos aqueles que falam com abundância de um Marte agrário, Dumézil mostrou, com um rigor perfeito, que Marte jamais fora uma potência da fecundidade, mesmo quando ele intervinha no domínio da agricultura e da criação de animais: seus modos de ação, mesmo num quadro rural, designam-no como um combatente sempre pronto a destruir um inimigo, um deus de vocação decididamente guerreira.

[567] U. Pestalozza, "Le origini delle Buphonia Ateniensi", *Rendiconti dell'Instituto Lombarde, Cl.*

detrás de Atena, virgem e guerreira, escondia-se uma deusa mãe, com o arado como atributo e a lavoura como atividade primeira. Ora, um dos principais argumentos adiantados pelo sábio italiano para fundar sua teoria é um mito transmitido por Sérvio em seu *Comentário à Eneida*[568].

"Na Ática, outrora, vivia uma jovem, chamada Mírmix. Atena tinha grande amizade por ela, porque ela era virgem e porque se mostrava hábil nas mãos. Um dia a amizade cedeu lugar ao ódio. Eis a razão: Atena vira Deméter inventar o trigo e quis mostrar aos habitantes da Ática como eles poderiam obter mais rapidamente o fruto da terra. Ela inventou, então, o arado. Mas Mírmix, que estava sabendo da invenção de Atena, teve a audácia de roubar o cabo do instrumento e dirigindo-se aos homens, declara a quem quisesse ouvir que o dom de Deméter só traria frutos se os homens recorressem à sua invenção, a única capaz de revolver a terra e facilitar o crescimento do trigo". Passemos por cima da cólera de Atena e do castigo de Mírmix, transformada em formiga e condenada a roubar alguns grãos de trigo para viver. Que nos mostra este mito? Incontestavelmente, Atena aparece como potência divina voltada ao trabalho da terra, mais precisamente para a lavoura e sua ação fecundante. É ela também, como afirma Pestalozza, uma deusa mãe, uma potência de fertilidade e de fecundidade? Este relato mítico traz, ao contrário, a prova de que, se Deméter e Atena têm aqui em comum o mesmo campo de atividade, seus meios de ação respectivos, seus modos de intervenção são radicalmente diferentes.

Na terra ática, a primeira que recebe o dom de Deméter, Atena intervém na qualidade de potência provida de *sollertia*, de habilidade manual e de inteligência prática: ela fabrica o instrumento, o objeto técnico que vai permitir colher mais facilmente o trigo de Deméter. Face a Deméter, divindade da terra cultivada e fecunda, Atena representa o artifício e a invenção técnica que vêm completar a ação própria à potência cerealista. Sem dúvida, não se trata aí de uma partilha absoluta, nem definitiva. Em algumas tradições míticas, a própria Deméter traz, com as riquezas cereais, os instrumentos que favorecem a cultura e permitem o consumo das plantas cultivadas: ela

Lettere, Scienze morali e storiche 89-90, 1956, p. 433-454.

[568] Sérvio, *In Verg. Aen.*, IV, 402, I, p. 536, Thilo.

dá aos homens o arado e o moinho[569]. Mas estes instrumentos revelados aos homens por Deméter são, então, apenas os complementos, mais ou menos indispensáveis, da vida cultivada, de que esta potência divina é responsável. Na qualidade de grande divindade que rege a atividade agrícola, Deméter pode assumir todos os aspectos da cultura cereal, inclusive os aspectos propriamente técnicos. Todavia, qualquer que seja a extensão de seu domínio, o modo de ação de Deméter permanece idêntico: ele é de natureza fértil e fecundante, jamais de caráter especificamente técnico. Ao contrário, Atena é uma potência técnica que pode intervir no domínio agrícola: seu modo de ação não é do tipo fecundante, ele é essencialmente de natureza técnica. Mostrando uma Atena que inventa um instrumento da lavoura, o mito latino de Sérvio inscreve-se diretamente no prolongamento do mito grego arcaico: nos *Trabalhos* de Hesíodo, o "servidor de Atena" é o único que tem competência para fabricar o arado do camponês, para "encaixar" a peça de madeira curva (*gýes*) ao pescaz que carrega a relha, para, depois, fixá-la e ajustá-la ao timão[570].

O exemplo que retemos e que põe em evidência a habilidade manual de Atena parece privilegiar esta forma de inteligência prática que os romanos chamavam *sollertia* e os gregos *métis*. E poder-se-ia temer que, insistindo na competência técnica de Atena, fôssemos levados a negligenciar sua atividade de potência guerreira e sua superioridade sobre os outros deuses no ofício das armas. Responderemos que a referência à *métis* se justifica pela natureza mesma de Atena: não é ela, entre os deuses, a potência que, tanto quanto Zeus, mostra afinidades mais estreitas com a deusa Métis? Pois, se Zeus a engoliu para tornar-se "pleno de *métis*", Atena é a filha de que Métis estava grávida, quando ela se deixou surpreender.

[569] Deméter e a agricultura: *Orph. Hymn.* 40, 8 Quandt, e os textos citados por A. G. Drachmann, s.v. "Pflug", *R.E.* (1938), c. 1481. Deméter e a moedura: Polémon ap. Ateneu, 109 a e 416 b, com as observações de A. Delatte, "Le cycéon, breuvage rituel des mystères d' Eleusis", *Bull. Cl. Lettres Ac. Royale de Belgique*, 5ª série, 40, 1954, p. 698.

[570] Hesíodo, *Trabalhos*, 430 sq. ed. P. Mazon, Paris, 1914, p. 106 sq. para o comentário. Outros argumentos poderiam ser desenvolvidos, É, em particular, a dupla qualidade de Atena na Beócia e na Tessália, onde ela é chamada *Boúdeia* e *Boarmía*: *Schol. in Lycophron, Alex.* 359 e 520 Scheer. Sublinhando a parte de *phrónesis*, de prudência, no sentido antigo, que entra na arte de ajustar e de atar, Tzetzes incontestavelmente tem razão contra Pestalozza, que deposita estes testemunhos no arquivo de Atenas mediterrânea" (*art. cit.* p. 444).

para o piloto prudente" [821], Ulisses conduz seu barco, com uma *métis* igual à que ele ostentou na construção da sua jangada.

Pode-se, todavia, tentar definir mais e indicar como duas atividades tão distintas como a carpintaria e a pilotagem podem ser concebidas por meio de um mesmo modelo intelectual. No levantamento das operações técnicas do carpinteiro que fizemos até agora, deixamos de lado um procedimento que tem lugar importante na técnica da madeira: é o emprego do cordel, do prumo que permite talhar retas as vigas e as pranchas[822]. "Manter reto junto ao cordel", *epì státhmen ithýnein*, a fórmula é tradicional na epopéia para designar o hábil carpinteiro[823] e o bom construtor de navio[824]. Uma das imagens da retidão[825] é o cordel "que serve para bem aplainar uma quilha de nau nas mãos de um carpinteiro experto, conhecendo sua arte a fundo pela inspiração de Atena"[826]. Ora, este verbo "manter reto", *ithýnein*, que define a ação do prumo, traçando um caminho sem se desviar nem à direita, nem à esquerda, é também em grego um termo técnico em uso em dois contextos dos quais reconhecemos o paralelismo estreito: de um lado, na navegação, para designar o curso do navio que o piloto, graças à *métis*, diz a *Ilíada*, conduz reto sobre o mar através dos ventos e marés[827]; de outro, na condução do carro que o cocheiro, bem provido de *métis*, sabe dirigir reto até seu fim, sem nunca se desviar[828]. Por meio desse fato de vocabulário, parece confirmar-se que, fabricando um carro ou um navio, o carpinteiro põe em obra o mesmo tipo de inteligência de que fazem prova o piloto e o auriga, quando eles conduzem, um seu barco no mar, o outro sua carruagem sobre a pista. Na representação de Atena, não há

[821] Ésq., *Supl.*, 770.

[822] Cf. H. Blümner, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste*, II, Leipzig, 1879 (Reimpressão, Hildesheim, 1969), p. 234-235.

[823] *Od.*, xvii, 344; xxi, 44; xxiii, 197; Sóf., fr. 433, 4-5 N2

[824] *Od.*, v, 245; *Il.*, XV, 410.

[825] A imagem é empregada por Teógnis, 945: *eîmi parà státhmen orthèn hodón, oudetérose klinómenos*, "Com o cordel, eu sigo o caminho reto, sem desviar nem à direita, nem à esquerda". Para o sentido desses versos, cf. A. B. Groningen, *Théognis*, Amsterdam, 1966, p. 325. A comparação do prumo com a retidão encontra-se nos versos 543-546, e 806-812 do mesmo Teógnis.

[826] *Il.*, XV, 410-412.

[827] *Il.*, XXIII, 316-317; Ap. Rod., I, 562 etc.

[828] *Il.*, VIII, 110; XI, 528; XXIV, 149; 178; 362; (Hes.), *Escudo*, 324; Eur., *Hip.*, 1219-1226 (onde o carro é comparado a um navio).

hiato entre construir e conduzir, entre aplainar com o prumo a quilha de um barco e dirigir a corrida de um navio sobre o mar. Porque são estreitamente solidários da inteligência técnica de Atena, o navio e o carro aparecem como instrumentos usados tanto quanto fabricados.

Um traço do vocabulário da *métis* pode confirmar este duplo aspecto da ação de Atena. Entre as expressões que a língua grega utiliza para significar a noção de tramar, de projetar, de meditar, há algumas que fazem apelo a imagens de caça e de pesca: trança-se uma artimanha (*mêtin pléxein*), como se fabrica trançando uma cesta ou uma armadilha de caça; urde-se um plano (*mêtin hyphaínein*) como se tece uma rede de pesca ou uma rede de caça.[829] Mas há uma terceira expressão, empregada em concorrência com as duas primeiras: construir uma artimanha, *tektaínesthai mêtin*[830]. Ora, *tektaínesthai* é um verbo que designa o trabalho de madeira e a atividade do carpinteiro. Medita-se ou constrói-se uma artimanha, como se arranjam as diferentes peças de madeira, que constituem a armadilha e formam o instrumento do dolo. Tal é precisamente o famoso cavalo de Tróia: a um só tempo astúcia de guerra, inspirada a Ulisses por Atena, e instrumento de madeira, fabricado por Epeio, com a ajuda da mesma divindade[831]. No navio como no carro, produtos e instrumentos da inteligência de Atena, uma só *métis* está em ação, concebendo e fabricando os instrumentos que servem e realizam seus projetos. Como diz um epigrama, lembrando a invenção da nau, foi Atena que, primeiro, a concebeu (*médesthai*)[832], isto é, a criou, por uma operação da inteligência ao mesmo tempo que por uma atividade de caráter técnico.

Ao termo desta confrontação entre Atena e Posídon no duplo domínio do navio e do cavalo, somos levados a confirmar a parte duplamente ativa da primeira, em oposição ao papel mais freqüentemente passivo que parece reservado ao segundo, confinado no exercício de uma soberania quase nominal. Entretanto, antes de reconhecer definitivamente o traçado desta linha de partilha entre as duas potências concorrentes, é preciso ainda submetê-lo

[829] Cf. supra, p. 54-55.
[830] Cf. *Il.*, X, 19, e V, 62.
[831] *Od.*, viii, 493-494. Cf. N. Yalouris, "Athena, als Herrin der Pferde", *Museum Helveticum* 7, 1950, p. 67 sq. e F. Schachermeyer, *o. c.*, p. 189 sq.
[832] *Antol. Palat.*, VI, 342.

à prova de um certo número de situações míticas ou cultuais que parecem desmentir esta análise de forma mais ou menos severa. Com efeito, Posídon não é apresentado na Feácia de Homero como o grande deus protetor de um povo de marinheiros e "barqueiros"? Não é ele também, no santuário do cabo Súnion, associado de forma estreita a um piloto mítico, nomeado Frontis, o Avisado? Enfim, na tradição argonáutica, o mesmo deus não é o pai de Anceu, cuja reputação de timoneiro é bastante sólida pra valer-lhe a sucessão de Tífis, o protegido de Atena, ao leme do navio de Jasão, durante toda a segunda parte da expedição?

O episódio feácio inscreve-se no prolongamento da intervenção de Leucótea. Foi graças ao talismã trazido pela "gralha de mar" que Ulisses consegue chegar à terra dos feácios e escapar da cólera de Posídon. Ora, os súditos de Alcínoo apresentam-se simultaneamente como marinheiros maravilhosos e protegidos de Posídon. Cidade aberta sobre o mar[833], a Feácia é povoada por marinheiros que gostam apenas de falar de mastros, de remos e de finas naus[834]; suas ruas estão cheias de polidores de remos e de fabricantes de acessórios, de velas, de cordas[835]. A vocação dos feácios traduz-se até em seus nomes: Do castelo da popa, Rápido no mar, Da vela, Barqueiro, Da proa, A bordo, Do mar, Do largo[836]. É um povo de armadores e de bons remadores, mas a paixão exclusiva pela navegação não é o único traço que distingue os feácios dos outros homens. Vivendo afastados e tão longe que nenhum outro povo parece ter comércio com eles, os habitantes da Feácia, ao contrário dos mortais comuns, gozam naturalmente da familiaridade com os deuses que vêm sentar-se a seu lado, nos dias de festas e de banquetes[837]. Mas, se todos os deuses, sem distinção, habitam a Feácia segundo sua vontade, um só dentre eles possui aí um santuário, construído na Ágora[838]: é Posídon, a potência divina que engendrou a raça de Alcínoo e concedeu aos feácios o privilégio de atravessar os mares. Sobre esta terra da Feácia, a soberania de Posídon parece incontestável.

[833] *Od.*, vi, 266 sq.
[834] *Od.*, vi, 270-271.
[835] *Od.*, vi, 268-269.
[836] Tomamos aqui a tradução dada por V. Bérard.
[837] *Od.*, vii, 202 sq.
[838] *Od.*, vi, 266.

Apenas uma outra divindade poderia fazer-lhe concorrência, embora fosse preciso, ao menos, ratificar a leitura que alguns pretenderam dar de quatro versos litigiosos, consagrados ao louvor dos súditos de Posídon: "Tanto quanto os feácios, sobre o resto dos homens, vencem ao lançar no mar um navio rápido, assim também sobre as mulheres vencem suas tecedoras. Pois Atena lhes (*sphísin*) deu o saber dos belos trabalhos e o privilégio dos sábios pensamentos" [839]. A patronagem de Atena exerce-se somente sobre as tecedoras, como parece indicar a última fórmula – empregada algures a propósito de Penélope, tão hábil, pela graça de Atena, em tecer a tela, quanto em urdir pensamentos sutis[840] –, ou bem a proteção de Atena se estende de maneira igual sobre as operárias do ofício de tecer e sobre os espantosos navegadores da Feácia[841], como o dariam a pensar as afinidades que antes notamos entre Atena e os pilotos? Por mais sedutora que ela pareça, a segunda interpretação deve ser descartada por duas razões. A primeira é que toda a ação de Atena se desenvolve na orla da Feácia. Antes que Ulisses coloque o pé sobre o solo feácio, Atena manifesta-se uma vez, para barrar a rota dos ventos que Posídon lançou ao ataque do navio de seu inimigo: ela levanta um Bóreas alerto que permite a Ulisses atingir a margem[842]. Mas mal este aborda na Feácia que sua protetora faz prova da maior discrição. Ela recusa-se a mostrar-se aos olhos de Ulisses, não quer agir abertamente, mantém-se afastada "por respeito a seu tio"[843]. Assim que conduziu seu protegido ao palácio de Alcínoo, ela desaparece, retorna para Atenas, para a casa de Erecteu[844]. Um dado topográfico traduz perfeitamente a relação que se institui entre Atena e Posídon no espaço feácio: enquanto o santuário de Posídon domina a Ágora e a cidade, o único lugar reservado para Atena é um modesto bosque sagrado[845]. Ainda está situado fora da cidade, nos arredores da cidade de Atenas.

[839] *Od.*, vii, 108-111.
[840] *Od.*, ii, 116-118.
[841] É a interpretação retida, por exemplo, por Dümmler, s.v. "Athena", *R.E.* (1896), c. 1944, 59-60; O. Gruppe, *Gr. Mythologie*, t. II, München, 1906, p. 1215, n. 7; M. P. Nilsson, *Gesch. der gr. Religion*, I2, München, 1955, p. 439.
[842] *Od.*, v, 382-387. Paus., IV, 35, 8 faz menção a uma Atena *anemôtis* que, a pedido de Diomedes, põe um termo à violência dos ventos, desencadeados sobre Metone.
[843] *Od.*, vi, 329-331.
[844] *Od.*, vii, 78-81.
[845] *Od.*, vi, 191.

A esta primeira razão acrescenta-se uma segunda que confirma a distância entre Atena e os feácios, ao mesmo tempo em que esclarece, de forma decisiva, a relação destes últimos com o grande deus do mar. Marinheiros e barqueiros, os feácios dispõem de navios extraordinários, tão fantásticos quanto o navio de Dioniso: mais rápidos que a asa ou o pensamento, eles avançam sem socos; "o gavião, o mais rápido dos pássaros, não poderia seguilos[846] ...". Mas a estes navios Posídon não deu apenas a velocidade, a prontidão em deslocar-se no mar, deu-lhes mais; concedeu-lhes "atravessar o grande abismo do mar" (*laîtma még'ekperóosin*)[847]. Não apenas os navios dos feácios atravessam, velados de bruma e de nuvem, o golfo do mar, "sem nunca temer sofrer uma avaria ou perder-se", mas dotados de inteligência, por si mesmos, sabem adivinhar os desejos e os pensamentos dos homens" [848]. Enquanto, na navegação dos homens, é preciso sem cessar corrigir o curso com auxílio do leme, os navios feácios viajam "sem piloto e sem leme"[849]. Desde quando Posídon lhes concedeu os abismos do mar, os navios da Feácia já não têm necessidade de usar de astúcia com os ventos, ou de contar com as borrascas: de abismo intransponível o mar tornou-se-lhes um espaço familiar, desnudado de mistério. É por isso que, na terra da Feácia, onde a arte da navegação seria vã, onde se tornou supérflua pelo privilégio que possuem os navios de conhecer todas as rotas do mar, Atena e sua *métis* não têm que fazer. Se "os feácios ganham dos outros homens no lançamento[850] de um navio rápido no mar", é apenas pela graça de Posídon, que pode tanto dar a seus navios um saber inato dos golfos do mar, quanto privá-los disso de repente, num acesso de cólera, transformando estes navios mais rápidos que o gavião em uma pedra bruta ou em um pesado rochedo, enraizado nas águas[851]. Longe de anular nossa análise dos meios de ação específicos de Atena e de Posídon, o exemplo feácio traz-lhe uma confirmação preciosa mostrando que, mesmo quando ela se exerce sem partilha, quando ela é entregue a si mesma, a potência de

[846] *Od.*, xiii, 86-87.
[847] *Od.*, vii, 35.
[848] *Od.*, viii, 559-563.
[849] *Od.*, viii, 557-558.
[850] Trata-se de *elaúnein* e não de *ithýnein*: o navio é impelido pelos braços dos remadores (*Od.*, xiii, 76-78).
[851] Tal é a sorte do navio que volta, após ter conduzido Ulisses a Ítaca (*Od.*, xiii, 162-164).

Posídon desdobra-se além e aquém da pilotagem, de ambos os lados da zona, onde se exerce a ação de Atena.

A esta primeira situação, em que Posídon se afirma pela exclusão completa de Atena, acrescentam-se outras duas, nas quais as duas divindades são mais diretamente confrontadas no terreno mesmo, desta vez, da pilotagem e da condução do navio. A primeira destas duas situações desenvolve-se no ponto extremo da Ática, no cabo Súnion. Face ao mar ergue-se um templo de Posídon que domina o local com 31,15 metros de comprimento por 13,48 de largura[852]. A celebridade do cabo Súnion é tão antiga quanto a *Odisséia*[853]. É chegando a sua altura que a frota de Menelau, voltando de Tróia, perde seu piloto Frontis, atingido pelas flechas de Apolo, em pleno curso, com o leme entre as mãos. Menelau quer enterrá-lo; ele ancora seus navios e dá a Frontis todas as honras fúnebres, conforme toda verossimilhança, sobre o promontório consagrado a Posídon. Ora, há alguns anos, retomando sobre o terreno a análise das escavações conduzidas pelos arqueólogos gregos, Ch. Picard[854] encontrou bons argumentos para reconhecer um *heroôn* de Frontis, numa pequena construção situada no limite do *témenos* de Posídon. O cabo Súnion parece, portanto, oferecer um exemplo de associação particularmente estreita entre Posídon e um timoneiro cujo único nome – Frontis, o Avisado – basta para provar que ele possui uma inteligência manobreira que não seria indigna de um protegido de Atena. "Não havia", diz a epopéia, "ninguém igual em todo o gênero humano para conduzir seu navio através das borrascas" [855].

A seqüência do episódio da *Odisséia* mostra melhor a qualidade deste piloto. Desde que é privado do socorro de Frontis, Menelau, sem perceber, encontra-se já preso na armadilha que Zeus lhe estendeu. Na virada do cabo Maléia, a frota é surpreendida pela tempestade que lhe preparava (*ephrásato*)[856] o rei dos deuses. Muitos navios são destruídos, outros são lançados

[852] E. Kirsten und W. Kraiker, *Griechenlandkunde*, I (5), Heidelberg, 1967, p. 163-165. É verossimilmente em honra de Posídon que era celebrada uma festa pentetérica com regatas: L. Deubner, *Attische Feste*, 1932, (reimpressão 1956), p. 215, n. 2.

[853] *Od.*, iii, 278 sq.

[854] Ch. Picard, "Le Heroôn de Phrontis au Sounion", *Rev. Archeol.*, 1940, 1, p. 5-28.

[855] *Od.*, iii, 282-283. O nome de Frontis é tão conhecido quanto o do barqueiro Noêmon, filho de Frônio, a quem Atena toma emprestado um navio para a viagem de Telêmaco (*Od.*, ii, 386).

[856] *Od.*, iii, 288 sq. *Phrázesthai* pertence ao vocabulário da *métis*: Od., iii, 128-129; ix, 423; xi, 510.

enquanto terra meio confundida com a água do mar. Enfim, primeiros humanos de Rodes, os Telquines metalúrgicos são também, por toda a tradição, seres que trazem o mau olhado: seu olhar altera todas as coisas, eles fabricam venenos com uma mistura de raízes vegetais, eles espalham sobre a terra a água do Estige que a seca, eles atraem para onde querem a geada, a neve e a tempestade, exercendo sobre os fenômenos atmosféricos o mesmo poder que a tradição reconhece às focas.

Deste rápido confronto, podemos reter que o modelo mítico dos metalúrgicos de Rodes integra todos os traços conceptuais que nos pareceram pertinentes na definição da foca. Todavia, esta conclusão chama uma dupla reserva: se o modelo animal do pinípede anfíbio esclarece os Telquines, nos seus aspectos de demônios marinhos e de seres primordiais, não parece oferecer relações muito precisas com a função metalúrgica das mesmas potências. Ademais, um traço importante do modelo da foca, a natureza estranha de suas extremidades, não parece encontrar o responsável na representação dos Telquines. Na verdade, esses dois pontos não são separáveis e sua análise deve ser conduzida de frente. É, com efeito, este último traço do modelo animal que conota, da maneira mais pertinente, a qualidade de ferreiro dos Telquines.

Para descobrir esta relação entre as extremidades ambíguas da foca e a atividade metalúrgica dos Telquines, o desvio impõe-se por outro modelo animal que integra nos seus elementos constitutivos das afinidades explícitas entre a morfologia de suas extremidades e a atividade técnica do ferreiro. Este animal que se caracteriza simultaneamente pela estranheza de seus membros e por sua cumplicidade com o metalúrgico é o caranguejo, *karkínos*, o monstro marinho que é associado aos Cabiros ao mesmo tempo em que a Hefesto. Uma glosa de Hesíquio põe, com efeito, a seguinte equivalência: "Os Cabiros são caranguejos, *karkínoi*, animais que são particularmente honrados em Lemnos onde são tidos como deuses. Diz-se também que são filhos de Hefesto"[925]. Potências do mar com função metalúrgica, os Cabiros – nascidos da união de Hefesto e de Cabiro, a filha de Proteu, o rei das focas – são identificados ao animal que une de maneira muito estreita o mar e a metalurgia: *karkínos*, que

[925] Hesíquio, s.v. *Kábeiroi*.

é o nome do caranguejo em grego, significa igualmente a tenaz do ferreiro[926]. A imagem do crustáceo marinho aparece assim, para os gregos, indissociável da representação do instrumento que prolonga as mãos do ferreiro e permite-lhe manipular o metal incandescente.

Como a foca, o caranguejo é um animal anfíbio: "ele passa a vida perto da terra; ele se desloca sobre o solo; ele faz ninhos nos buracos" [927]. Entretanto, ao contrário da foca, o caranguejo não é freqüentemente visto como um mediador entre a água e a terra. Sua originalidade está em outras coisas: nas suas extremidades, na sua maneira de andar, na forma de suas patas e de suas pinças. Eis, por exemplo, uma descrição do caranguejo rabo-duro, *págouros*: "Monstro de pernas retorcidas (*rhaiboskelê*), de duas pinças (*díkhalon*), que se enfia sob a areia (*ammodyétan*), caminha recuando (*opisthobámon*) ... nadador de oito patas (*oktápoun néktan*)[928]". Monstro de pernas retorcidas, o caranguejo é para toda uma tradição um animal que não anda reto para frente: ele anda enviesado, ele avança obliquamente. Todos os animais, diz Aristóteles, movem-se da mesma maneira; mesmo que tenham quatro pés ou mais, eles se deslocam na diagonal (*dia diámetron*), pondo sucessivamente o pé direito da frente, depois o esquerdo de trás e assim sucessivamente. Todos têm dois pés condutores, todos, salvo o caranguejo que tem quatro[929] e que caminha de lado, *eis tò plágion* [930]. E o provérbio grego responde à descrição do naturalista: "Jamais tu farás um caranguejo andar reto" [931]. O andar desse polípode é tanto mais inquietante quanto ele é equipado de patas tortas e traz diante de sua carapaça duas pinças enormes. Membros anteriores e membros posteriores são, no caranguejo, ao contrário da foca, claramente distintos: as pinças servem para prender num abraço temível, enquanto as patas asseguram os deslocamentos sobre o solo. Diferenciadas nas suas funções, as extremidades do caranguejo opõem-se entre si de uma outra maneira: por sua orientação. "As pinças dos caranguejos

[926] Cf. A . B. Cook, *Zeus*, II, 1, p. 665-667 e Marie Delcourt, *Héphaistos ou la légende du magicien*, Paris, 1957, p. 182.
[927] Aristót., *Part. Anim.*, 684 a 4-5.
[928] *Antol. Palat.*, VI, 196.
[929] Aristót. , *Hist. anim.*, 490 b 5 sq.
[930] Aristót., *De Inc. anim.*, 712 b 13 sq., 713 b 24 sq.
[931] Aristóf., *Paz*, 1083. Cf. Esopo, *Fáb.* 151 ed. Chambry; Aten., XV, 695 a = Bergk, *P. L. G.* 4, III, p. 648.

não servem para andar, mas para apreender e segurar, como fariam as mãos; e é por isso que as pinças se dobram no sentido contrário ao das patas; estas se dobram para dentro, as pinças se dobram para o exterior (*toùs mèn ... epì tò koîlon, toùs d'epì tò peripherès kámptousi kaì helíssousi*)" [932]. Animado por um caminhar oblíquo que combina duas direções, frente e atrás, o *karkínos* opera na sua estrutura morfológica uma dupla síntese dos contrários. Em vez de serem levemente voltadas para o exterior, as patas do caranguejo são orientadas para o interior, a da esquerda curvando-se para a direita, a da direita para a esquerda. A esta dupla torsão dos membros inferiores, que integra as duas direções opostas, vem juntar-se, num modelo simétrico, a dupla orientação das pinças cujo movimento reproduz, invertendo-o, o dos membros inferiores. Nas suas partes extremas, como no seu andar, o modelo animal do caranguejo realiza a síntese de todas as direções: da frente e de trás, da esquerda e da direita.

Pernas tortas, andar oblíquo, direção dupla e divergente, todos estes traços – que nos pareceram caracterizar o caranguejo – evocam de forma insistente o mais famoso dos ferreiros gregos, Hefesto, o deus *polýmetis*[933], a quem o caranguejo é associado na ilha de Lemnos. Mediante a tradição literária, a aparência física do deus metalúrgico deixa-se definir por três epítetos: *kyllós* (no composto *kyllopodíon*), *kholós*, *amphigyéeis*. Os três são relativos às extremidades do ferreiro: o primeiro conota a forma curva, o segundo o caráter mutilado, o terceiro a dupla orientação em sentidos opostos. *Kyllopodíon*, Hefesto é um deus de pés curvos, de membros tortos[934]. No vocabulário médico, *kyllós*, cambado, opõe-se a *blaisós*, cambaio, como a luxação de fora responde à luxação de dentro[935]. Mas, além dessa especialização na língua dos médicos, *kyllós* designa tanto o coxo quanto a mão recurvada, a mão cavada e pontiaguda, cuja forma evoca também para os gregos a pinça do caranguejo[936]. *Karkinoûn toús daktýlous* é recurvar os dedos, torcê-los para dentro, fazer uma mão de caranguejo[937]. Provido de extremidades curvas,

[932] Aristót., *Part. anim.*, 683 b 33 sq.
[933] *Il.*, XXI, 355; 367 (*polýphron*).
[934] *Il.*, XVIII, 371. Cf. M. Delcourt, *o. c.*, chap. V: "Le magicien infirme" (p. 110-136).
[935] *Traité des Articulations*, 53, t. IV, p. 232-234 Littré.
[936] Aristóf., *Cavaleiros*, 1080; *Pássaros*, 1379.
[937] Cf. Antífanes, 55 Kock.

Hefesto é um estropiado, *kholós*. Empregado sozinho, *kholós* define um ser vivo como deformado, mutilado, estropiado; construído com *héteron póda*, o mesmo adjetivo significa manco[938]; acompanhado de *tèn kheîra*, toma o sentido de aleijado[939]. Não mais que cambado, no sentido próprio, Hefesto não é manco: "ele é mutilado das duas pernas" *hekatérous toùs pódas kholós*[940], ou ainda "mutilado em suas extremidades inferiores" (*perothénta tàs báseis*)[941]. Curvatura e mutilação das extremidades são dois traços de Hefesto que são como retomados no terceiro epíteto do deus, *amphigyéeis*. Interpretado por H. Vos no sentido de "curva das duas pernas", analisado por L. Deroy como significando "dotado de uma direção dupla e divergente"[942], este epíteto homérico traduz, da maneira mais adequada, as particularidades morfológicas que são o privilégio de Hefesto, nas representações ceramográficas da época arcaica. Sobre um certo número de vasos – por que Marie Delcourt mostrou interesse para a análise de Hefesto[943] – o estropiamento do ferreiro é figurado de diversas maneiras que podem levar a dois modelos complementares: de um lado, pelas extremidades tortas, pés recurvados, pernas curvas; de outro, por uma dupla orientação, indicada seja pelo pé esquerdo voltado para a frente, enquanto o pé direito é torcido para trás; seja pela posição costa a costa dos pés, dos quais um é orientado para a esquerda e o outro para a direita[944]; seja, enfim, pelo contraste entre a cabeça virada para a frente e os pés dirigidos para trás.

Que ele seja provido de dupla orientação ou que seja dotado de pernas curtas, o ferreiro mítico é sempre um ser de andar ambíguo e de extremidades singulares. É este aspecto fundamental do metalúrgico que revelam, sobre planos vizinhos, os dois modelos animais que nos pareceram estreitamente solidários da representação mítica do ferreiro: o caranguejo e a foca, o primeiro em

938 *Il.*, II, 217.

939 Platão, *Leis*, 794 e.

940 É a expressão que emprega Antígono, *Hist. Mirab.*, 45 in *Parodox. Gr.*, p. 54-55 Giannini, para definir o sentido de *amphigyéeis*. Sentido confirmado por muitos escólios.

941 Apol., I, 3, 5.

942 H. Vos, s.v. "*Amphígyos*", in *Lex. Frühgr. Epos*, p. 674; L. Deroy, "*Amphigyéeis*", *Rev. Hist. Rel.* 150, 1956, p. 129 sq.

943 Cf. Marie Delcourt, *o. c.*, p. 91-99.

944 Cf. E. Buschor, "Meermänner", *Sitz. d. Bayer. Akad. D. Wiss., Ph.-hist. Abt.*, 1941, t. II, p. 27, fig. 17.

Lemnos, em relação com os Cabiros, o segundo em Rodes, em relação com os Telquines[945]. Assim, pelo desvio da homologia entre os dois modelos animais, o último traço da foca que não parecia encontrar um correspondente no mito dos Telquines reveste-se de toda sua significação: é a função metalúrgica destas potências inquietantes que conotam o andar sinuoso e as extremidades curvas dos companheiros do Velho do Mar. Como o caranguejo de andar oblíquo, a foca de andar curvo vem colocar em evidência um traço fundamental do ferreiro: a ambigüidade dos membros pelo que se assinala um deus como Hefesto, cuja *métis*, pensamentos sábios e inteligência demiúrgica são assim denunciados na ordem figurativa pela forma singular imposta a seus pés. Pois não foi, como se sugeriu[946], por ter sido iniciado na magia que Hefesto é, ao mesmo tempo, enfermo e disforme. O mundo grego não parece oferecer o exemplo das mutilações que sofrem os mágicos em certas sociedades australianas ou germânicas, e se é verdade que as Amazonas[947] tornam enfermos seus filhos do sexo masculino, quebrando-lhes os joelhos e as ancas, é para impedi-los de tramar qualquer coisa e para condenar estes enfermos aos ofícios sedentários de ferreiros e de sapateiros, trabalhos que, numa sociedade em que as mulheres exercem sozinhas a função guerreira, são o sinal da servidão e da impotência deixadas em partilha aos homens.

Bem ao contrário, é a potência de Hefesto que sublinha o privilégio de ser dotado de uma direção dupla e divergente. Pois para dominar as potências móveis e fluidas como o fogo, os ventos, o mineral, com que o ferreiro deve

[945] O escorpião parece desempenhar o mesmo papel que o caranguejo. O amuleto "fenício" de Arslan-Tash, publicado por A. Caquot e R. du Mesnil du Buisson ("La seconde tablette ou petite amulette d'Arslan-Tash", *Syria*, 1971, p. 391-406), representa um gnomo de cabeça grande, com traços caninos e um olho enorme e redondo. O monstro acaba de engolir um corpo humano, mas, enquanto sua cabeça vira para a esquerda, seus membros inferiores cuja orientação é ambígua terminam com dois escorpiões de grande talhe. A inscrição, comentada pelos editores, parece designar este demônio portador de mau olhado de nome *Alasiote* ou "Cipriota" e sugere ver, na monstruosa personagem que habita a ilha dos metalúrgicos, qualquer parente próximo dos Telquines que a tradição dos gregos localiza tanto na ilha de Chipre, quanto na ilha de Rodes (p. 402).

[946] M. Delcourt, *o. c.*, p. 110-136.

[947] *Traité des Articulations*, 53, t. IV. p. 232-234 Littré. É uma das raras informações de origem grega que pareciam ir no sentido da tese de Marie Delcourt. Não é nada, pois, no plano mítico, onde o masculino e o feminino são invertidos, há uma simples transposição do contraste clássico entre os guerreiros e os artesãos.

medir-se, a inteligência e a *métis* de Hefesto devem ser mais móveis e mais polimórficas e fechar nelas as virtudes do oblíquo e do curvo que possuem, com o máximo de intensidade, o caranguejo e a foca, estes monstros imersos pela metade no elemento marinho, com que a metalurgia dos gregos parece ter atado antigamente tão profundas relações.

Quinta parte

CONCLUSÃO

X

O círculo e o liame

No reino dos deuses submetidos à autoridade serena de Zeus a *métis* é, por assim dizer, a coisa do mundo melhor partilhada. Não porque ela seria como um bom senso igualmente atribuído a todos os habitantes do Olimpo, mas porque a repartição dos poderes entre as diferentes figuras do panteão acarreta inevitavelmente certa dispersão desta forma de inteligência. Polimórfica e diversa, a *métis* encontra um meio de aplicar-se nos múltiplos saberes de que os deuses são tutelares. Mas esta dispersão está em pé de igualdade com uma limitação combinada com a *métis* de que cada um pode dispor. Mesmo se Zeus é o mais provido dela, não pode usá-la à vontade, em detrimento de outros menos ricos: o tempo de Crono findou e a soberania não está para ser tomada. Ao contrário, a realeza de Zeus está munida de toda a *métis* do mundo, porque ele tem o encargo de fazer com que cada uma das potências divinas respeite os limites que lhe são atribuídos na organização do cosmos. Nem por isso se segue que todos os deuses são pouco ou mais providos de *métis*. Uma análise global das estruturas do panteão não poderia desconhecer esta partilha fundamental entre os deuses dotados de *métis* e os outros. Mas, no prolongamento de nossa pesquisa, são as diferenças no interior do grupo formado pelos deuses dotados de *métis* que seríamos tentados a cercar em primeira instância.

É, com efeito, pelas modalidades da *métis* que se marcam os afastamentos e as diferenças entre os meios de ação privilegiados por cada potência, no coração mesmo da província que uma parece reger com tantos direitos quanto sua rival imediata, quer se trate de saberes técnicos, para Atena e para Hefesto, ou de todo um plano de relações amorosas, para Hermes e para Afrodite. A tradição órfica, segundo a qual Hefesto e Atena receberam em comum com os

Ciclopes o domínio das artes[948], não significa que a competência de uns recobre completamente a dos outros, como se a tríade dos operários do raio ou do trovão tivesse cedido, nas gerações seguintes, o lugar a um par de deuses expertos em todos os saberes técnicos. Nos mitos de conquista de poder que os põem em cena, os Ciclopes são essencialmente os artesãos da soberania, encarregados de fornecer a Zeus as armas de natureza mágica que se distinguem apenas do domínio do fogo, este fogo aterrorizante e paralisante que é menos uma potência técnica do que um puro meio de atar e dominar o adversário[949], enquanto na geração dos Olímpios, Hefesto e Atena são responsáveis pelo conjunto das atividades técnicas representadas no mundo dos homens por um amplo leque de habilidades, desde a metalurgia e a cerâmica até a tecelagem e o trabalho de madeira, passando pela habilidade do cocheiro, a arte do piloto e uma certa maneira de fazer uso das armas. No caso em que Atena se encontra promovida a uma situação dominante, enquanto divindade "políada", como, por exemplo, na festa das Apatúrias – a festa de todos aqueles que pertencem a uma mesma frátria –, acontece que Hefesto ocupa todo o terreno disponível e que, de senhor do fogo metalúrgico ele se torna o inventor do fogo civilizador, o fogo da cozinha e do sacrifício, sem o qual a vida humana não teria podido instituir-se[950]; mas de uma maneira geral, em todas as ocasiões em que Atena e Hefesto se encontram, a competência de um encontra-se delimitada estritamente pela do outro. O freio do cavalo, vimos, é um objeto técnico cuja fabricação pelo fogo pertence à arte do ferreiro, mas cuja aplicação à criatura de Posídon é reservada à mão que conhece a arte de dominar e de conduzir corretamente. No domínio do cavalo e de sua condução, o domínio de Atena intervém pela eficácia técnica tanto quanto mágica do freio imposto pelo cavaleiro a sua cavalgadura. Mas este modo de ação que é aqui o seu, Atena só pode exercê-lo com a cumplicidade ativa de seu compadre Hefesto. Pois, se o instrumento de metal é tão vivo para dominar a violência e o ímpeto do cavalo, é porque ele nasceu da chama, porque ele é um produto do fogo metalúrgico de que ele tem a dupla virtude de atar por uma captura mágica e de não adormecer nunca.

[948] *O. F.*, 178-179 Kern.
[949] Cf. *supra*, p. 87 sq.
[950] Istro, *FgrHist* 334 F 2 Jacoby.

"Nada se assemelha tanto a um ser humano quanto o fogo" [951]: esta observação de Plutarco é para o pensamento grego uma evidência, que justifica as afinidades deste elemento tão bem com Hefesto quanto com Hermes. Pois sua *métis*, dos dois, se define em relação ao fogo e a sua potência vital de que eles assumem cada um uma orientação específica. Nas suas atividades de ferreiro, Hefesto é um deus inseparável do fogo, mas de um fogo que funde o mineral e que permite a aliagem dos metais. Por sua função, o fogo da forja é inextinguível. Hefesto não se diverte fazendo-o nascer do atrito paciente de uma madeira na outra; sua potência brilha no domínio dos foles que fazem crescer ou reduzem a violência do braseiro. No antro, onde Tétis vem encomendar-lhe as novas armas para seu filho, Hefesto aparece como uma espécie de senhor dos ventos; basta-lhe ordenar que seus foles soprem: logo "eles lançam um sopro ardente e diverso (*pantoíe*) a serviço do artesão, quer ele queira ir rápido ou não, segundo o que exigem Hefesto e o progresso de seu trabalho"[952]. Como a *métis*, o fogo é um ser múltiplo (*pantoîos*), ele pode revestir todas as formas, as mais temíveis como as mais familiares, mordendo com um dente selvagem o que ele acaba de lamber em pequenas chamas. Mas este fogo polimórfico – e é um outro aspecto da *métis* – sabe também dobrar-se às modalidades do trabalho metalúrgico, esposar as curvas da temporalidade que rege a operação técnica e criar, assim, os enfeites brilhantes e os colares cinzelados, os *daídala* cuja cintilação, a riqueza das cores e o encanto infinito manifestam a vida que os anima não menos que os "sábios pensamentos" do artesão que os concebeu. Em relação ao fogo demiúrgico de Hefesto, o de Hermes parece qualquer fogo fátuo. Sem dúvida, é também um fogo que cozinha a carne e que o arauto se encarrega de acender. Mas este fogo alimentar, a *métis* de Hermes fá-lo brotar de um movimento rápido de dois pedaços de madeira, ela inventa-o à noite, na volta de uma corrida entre matagal e culturas. E tão-logo ela se serviu dele, imagina fazer desaparecer seus traços[953]. É um fogo móvel, como Hermes, um fogo engendrado sexualmente, como o deus de Cilene. Ele surge num espaço aberto que atravessa uma potência da passagem, um deus inapreensível, esper-

[951] Plutarco, *Questions de table*, 7, 4, 703 a-b; *Questions romaines*, 75. 281 f. Cf. L. Radermacher, "Lebende Flamme", *Wiener Studien* 49, 1931, 115-118.
[952] *Il.*, XVIII, 468-473.
[953] *Hino Homérico a Hermes*, 108-141.

talhão e desembaraçado, fazendo contraste com o poderoso ferreiro, plantado na sua forja, ao lado do fogo, em torno do qual ele se desloca pesadamente, rolando de um fole a outro[954]. Este espírito de desenvoltura que caracteriza Hermes *polýmetis*, os gregos dispõem para defini-lo de uma palavra que conjuga a idéia do fogo com a da habilidade da mão: *pyrpalámes*[955]. No tratado que Suetônio consagrou aos termos injuriosos, a palavra designa um malfeitor, isto é, um *"panoûrgos"*[956], mas para os lexicógrafos, como Hesíquio e Pausânias, o *pyrpalámes* é um astuto, um *poikílos*, um individuo que compreende rápido, e que num instante inventa uma artimanha: vivo como o fogo, *palamómenos ísa pyrí*[957]. No hino homérico, que conta como, durante a noite, fez desaparecer os bois de Apolo, Hermes surge como uma espécie de fogo fátuo demoníaco, tanto ele é vivaz e maravilhosamente hábil. Por uma série de imagens e de comparações, sua *métis* parece condensar-se na chama de seu olhar.

Nascido de manhã, ao meio dia ele toca a cítara[958] e já sua inteligência é tão vivaz que só pode ser comparada a um brilho lançado por um olhar[959]. À noite, Hermes subtraiu o rebanho de seu irmão e, quando ele volta a deslizar-se furtivamente nas fraldas abandonadas pela manhã, esperando assim desviar a atenção de Apolo, ele é como uma brasa ardente de carvalho verde recoberto de uma cinza espessa[960]. Na narrativa dos acontecimentos que Apolo faz gravemente diante dos deuses reunidos, a obscuridade no antro torna-se mais espessa, ela é mesmo tão profunda que uma águia de olho penetrante não teria podido ver nada. Mas é para fazer sobressair o brilho lançado pelo olho de Hermes, um Hermes que finge estar mergulhado num doce sono, enquanto na realidade está à espreita, bem acordado[961] e tão ocupado com-

[954] *Il.*, XVIII, 372: *helissómenon perì phýsas*.

[955] *Paláme*, palma ou mão, significa a habilidade, o saber-fazer, a manobra, o truque (Alceu, fr. 249,7 Lobel e Page; 380; 378; Teógnis, 624; 1018; Heródoto, VIII, 19; Aristófanes, *Vespas*, 645; Píndaro, *Olímpicas*, XIII, 52; etc.).

[956] Suetônio, *Dos termos injuriosos*, 149, p. 57 Taillardat.

[957] Paus. Attic., *Lex.*, o, 46 p. 206, 16 Erbse; Hesíquio, s.v. O *Hino Homérico*, 357, emprega *diapyrpalámesen* a propósito de Hermes levando seu rebanho.

[958] *Hino Homérico Hermes*, 17.

[959] 45.

[960] 237-238. Há um Hermes todo sujo de cinza negra, que se precipita do fundo da casa para amedrontar as crianças (Calímaco, *Hino a Ártemis*, 68-69).

[961] 241-242. Quando Ulisses chega ao país dos feácios, ele adormece esgotado sobre uma espessa

binando e meditando astúcias, que ele deve freqüentemente, com um gesto de mão, coçar seus olhos, para atenuar o clarão e esconder o fogo cujo brilho poderia descobri-lo até no fundo de seu esconderijo obscuro[962]. Como se este deus da noite, que sabe melhor que ninguém esconder e ao mesmo tempo ser escondido, só pudesse ser traído pelo resplandecer de sua própria *métis*.

Apolo poderá arrastar diante de Olimpo seu jovem irmão que continuará a piscar o olho e a fazer dançar as sobrancelhas[963]. Será preciso mesmo assim que ele conceda a Hermes os privilégios que sua *métis* lhe deve valer nesse mundo dos deuses. A partilha dos poderes entre os dois irmãos é tanto mais fácil que, mesmo se seus domínios se cruzam em alguns pontos, um possui a *métis* e o outro não faz uso dela.

* * * *

No sistema organizado do panteão, a *métis* não vem mais do que pontuar os afastamentos, partilhar os saberes e limitar os poderes entre os deuses. De certa maneira, é fora dos discursos teológicos, no quadro de que se conta a maior parte dos mitos gregos sobre os deuses, que é preciso procurar as narrativas e as histórias onde são narrados os desafios entre as potências divinas que, sem nunca pretenderem questionar a ordem do mundo, entregam-se a demonstrações lúdicas de seus respectivos poderes. Considerando que, em princípio, todo deus que ata sabe também desatar e que a captura de cada um é infalível por definição, um combate entre deuses igualmente providos de *métis* assemelhar-se-ia à perseguição da raposa de Teumeso pelo cão de Céfalo: este era tão rápido que ninguém podia alcançá-lo, mas a outra era tão rápida que ninguém podia atingi-la. Para indicar o caráter gratuito de tais confrontos e para apresentá-los como simples divertimentos, era preciso imaginar situações em que a razão de um dos participantes lhe asseguraria uma vitória provisória

amada de folhas, protegida pelas árvores espessas: enfiado como um tição sob a cinza, como a brasa que se esconde no fundo do campo "a fim de conservar a semente do fogo, *spérma pyrós*, que não se terá mais que ir procurar longe" (*Od.*, v, 488-490). Mas, enquanto dorme seu protegido, Atena de olhar flamejante vela seu sono.

962 356-361.

963 387, 278-280, 415.

ou, pelo menos, lhe ofereceria uma breve ocasião para exercer sobre um de seus rivais seu poder de atar e de dominar.

É uma narrativa desse tipo que o aedo Demódoco canta em honra de Ulisses diante dos feácios; Hefesto é rebaixado por Afrodite que o engana com Ares; para vingar-se dos dois amantes, o marido fá-los sofrer o constrangimento de seus liames[964]. O liame de Hefesto, diz um provérbio, diz-se daquilo de que não se pode fugir (*áphykta*)[965]. Mas, dando livre curso, seu poder mágico de acorrentar põe em evidência, na ação de atar, os traços essenciais que dão à *métis* suas vitórias e seus triunfos.

Advertido pelo Sol de que sua esposa o engana no leito conjugal, Hefesto precipita-se na forja para fabricar as cadeias inquebráveis, liames que ninguém pode desatar (*desmoì árrhektoi, álytoi*). Mal ele termina a armadilha (*teúkhein dólon*), dispõe uma parte dela em círculo ao redor dos pés do leito (*khée désmata kúkloi hapántei*), enquanto ele suspende o resto no teto como uma teia de aranha, tão leve, tão delicada que o olho de um deus não teria podido descobrir[966]. Não lhe resta senão simular uma partida para Lemnos e os dois amantes caem na rede: "Os liames forjados pelo saber (*tékhne*) e alta prudência (*polýphron*) de Hefesto caem sobre eles; eles não podem mais se mexer, nem erguer o braço ou as pernas; eles compreendem agora que não podem mais fugir (*oukéti phyktá*)" [967]. O marido conhece o direito e os deuses são chamados a constatar o adultério. Risos e brincadeiras ecoam em seguida. Admira-se o "trabalho" de Hefesto, suas *tékhnai* [968], a armadilha que estendeu e sua habilidade de fabricar liames infrangíveis. Um provérbio corre entre os deuses, derisão de Ares vencido e louvor da *métis* hefestiana: o mais lento às vezes pega o mais rápido. "Eis que Hefesto, esse vagaroso (*bradýs*), pegou Ares que é, no entanto, o mais rápido (*okýtatos*) dos deuses que habitam o Olimpo. Por sua habilidade (*tékhne*) técnica, é o aleijado (*kholós*) que vence"[969]. No jogo do mais

[964] *Od.*, viii, 266-366.

[965] Apostolius, 8, 76, em *Paroemiographi graeci*, II, 452, 4 Leutsch e Schneidewin. Cf. M. Délcourt, *Héphaistos*, p. 63.

[966] *Od.*, viii, 274-281.

[967] 296-299.

[968] 327.

[969] 329-332. Segundo Eustácio, p. 1599, 36, a expressão *kikhánei toi bradýs okýn* é tirada de um provérbio. Cf. B. Bilinski, *L'agonistica sportiva nella Grécia antica*, Roma, 1961, p. 21-23.

rápido, Ares saía-se vencedor, mas a relação de força encontra-se brutalmente invertida pela habilidade de Hefesto: vitória surpreendente que não espanta menos que ver Antíloco, na corrida de carros, colocar-se na frente de Menelau, cujos cavalos são, no entanto, mais rápidos, ou, para voltar ao mundo animal, descobrir no corpo da vagarosíssima rã do mar, os muges que são os mais ágeis (*tákhistos*) de todos os habitantes da água[970]. Braços e pernas rápidos, como convem ao deus da guerra, Ares não tem uma reputação de grande sutileza: é um bruto sem sombra de *métis*. Os liames que o retêm preso ao lado de Afrodite não são, aliás, os únicos a cuja lei[971] deve sucumbir: pobre fera para a rede de Hefesto. Mas a verdadeira presa do ferreiro não é Ares, é sua cúmplice. Pois a esposa de Hefesto é uma potência de astúcia e de engano: sua *métis* ondulante (*aiolómetis*)[972], sua habilidade em estender armadilhas (*dolóplokos*)[973], seu desejo insaciável de enganar e de seduzir[974] fazem de Afrodite uma divindade que os deuses tanto quanto os homens[975] temem. Como Eros, este neto de Métis, Afrodite ama caçar, tecer armadilhas, humilhar nas redes as vítimas que seus filtros, suas magias e seus charmes amorosos reduzem à impotência (*amekhanía*)[976]. O próprio Zeus, tão grande seja sua *métis*, Afrodite sabe como enganar e possuí-lo, ao menos quando ele consente nisso, quando ele se presta – freqüentemente com boa graça – às caças de Afrodite dourada.

Sem dúvida, neste caso, Afrodite parece menos temível. O desejo amoroso que a arrasta a dormir com Ares prende-a de certa forma a sua própria armadilha, privando-a momentaneamente desta vigilância sem a qual toda a *métis* é como que pela metade paralisada. Mas os liames que Hefesto forjou na sua intenção são bem da espécie que exige a captura de uma potência de astúcia. É o papel desempenhado por Hermes, nesse caso, que põe à luz um de seus aspectos essenciais. Não é certamente o acaso que o põe na frente, entre

970 Aristóteles, *Hist. anim.*, 620 b 25 sq.

971 Cf. *supra*, p. 114, n. 29.

972 Ésquilo, *Suplicantes*, 1037. Cf. *Il.*, III, 416 (*metísomai*); *Hino Homérico a Afrodite*, 249 (*óaroi kaì méties*) etc.

973 Safo, I, 2 Lobel-Page.

974 *Il.*, XIV, 214 sq.; *Hino Hom. Afrod.*, 7.

975 *Hino Hom. Afrod.*, 34-44; 249-251.

976 Numa conversa com uma cortesã, nomeada Teódota, Sócrates explica-lhe a maneira pela qual ela caça os homens, com que artifícios, armadilhas, rebatedores ela captura sua besta (Xenofonte, *Memoráveis*, III, 11, 5 sq.

os deuses amontoados diante da armadilha fechada sobre Afrodite. Apolo diverte-se com ele, pois todos conhecem a atração que Hermes sente em relação a Afrodite: "Tu te deixarias, sem dúvida, de bom grado prender nos liames bem cerrados, para dormir num leito ao lado de Afrodite dourada" [977]. No ritual do casamento na Grécia, Hermes e Afrodite são freqüentemente cúmplices, ele para conduzir a esposa da casa de seu pai a seu novo lar, ela para favorecer a união sexual, sem a qual a passagem de um fogo doméstico a outro restaria sem efeitos[978]. Além disso, ambos têm em comum as palavras de engano que servem à sedução como também à astúcia[979]. E a resposta que Hermes dá à brincadeira de seu irmão não se limita a reconhecer suas relações privilegiadas com Afrodite, ela as acentua ainda colocando-as sob o signo dos liames tão constrangedores que só um deus que liga, oferecendo-se para ser acorrentado, pode desejar coisas semelhantes: "que três vezes mais liames *apeírones* me cerrem, de modo que eu durma ao lado de Afrodite" [980].

Em que estes liames que Hermes reclama para ser mais estreitamente cerrado contra Afrodite são tão singulares? Enquanto eles eram antes qualificados de infrangíveis, de cadeias de que não se pode fugir, eles são agora definidos por um adjetivo *"apeíron"*, cujo sentido divide os intérpretes. Uns desejariam reconhecer aí a imagem de liames *infinitos*, enquanto outros prefeririam insistir sobre o caráter inumerável desses liames. No entanto, desde Porfírio e seus comentários homéricos, o sentido da expressão liames *apeírones* é claramente destacado[981]. O filósofo neoplatônico começa por observar que a significação da palavra *apeíron* não pode ser "inumerável", considerando que este aspecto dos liames é já sublinhado pela expressão "três vezes" (*trìs tóssoi*). Porfírio faz então observar que a noção de *apeíron* vem conotar a potência desses liames que, diz ele, estão espalhados por todos os lados e não têm nem fim, nem começo, nem *péras*, nem *arkhé*. A interpretação defendida não

[977] *Od.*, viii, 335-337.

[978] Hesíodo, *Trabalhos*, 800 (com o comentário de Proclus). Cf. Jessen, s. v. "Hermaphroditos", *R.-E.* (1912), c. 718.

[979] Cf. *Les Maîtres de la Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1972, p. 64-66.

[980] Od., viii, 340-342: *desmoì mèn trìs tóssoi apeírones amphìs ékhoien...*

[981] Porphire, *Commentaire in Il.* XIV, 200, p. 191, 9-192, 12 Schrader. É um artigo curto, mas sugestivo, de B. Gentili "Sul texto Del fr. 287 P. di Ibico", *Quaderni Urbinati* 2, 1966, p. 124-127, que nos incitou a explorar o campo semântico de *peîrar – apeíron*.

Destas duas orientações, a primeira é, sem dúvida alguma, a melhor desenhada, na história da palavra *peîrar* esboçada pelos estudos de G. Björck e de Ch. Kahn. A noção de caminhar inscrita em *peîrar*, no sentido banal de limite, implica certa organização do espaço. Nesse primeiro sentido, *peîrar* é empregado mais freqüentemente com um verbo de movimento, mas ele não designa nunca uma fronteira fixa, nem uma linha de demarcação estável; é sempre o limite extremo, o ponto além do qual começa o vazio. Uma indicação da *Retórica* permite precisar a representação do espaço associada a este termo de "limite" (*peîrar*): na antiga língua, diz Aristóteles[983], *péras* [forma alternante com *peîras*] tem o mesmo significado que *tékmar* [ou *tékmor*], isto é, signo, indício, referência. Foi necessário o descobrimento de uma cosmogonia de Álcman[984], escrita na Esparta do arcaísmo, para tirar proveito da sinonímia denunciada pela Retórica entre um "limite" e um "indício".

Com efeito, Álcman situa nas origens do mundo uma potência chamada *Tékmor, Referência*, que, na companhia de *Póros, Trajeto*, desempenha o papel de acólito junto de Tétis, grande divindade do mar. Num estado primordial que uma potência das profundezas marinhas rege, cujas afinidades com a deusa Métis vimos, *Tékmor* e *Póros* parecem ter por função dissipar as trevas personificadas por *Skótos* e abrir as rotas por que o Sol virá, caminhando, trazer a claridade do dia, enquanto as vias luminosas das constelações se desdobram sobre a abóbada do céu. No espaço marítimo onde exercem seus poderes, *Referência* e *Trajeto, Tékmor* e *Póros*, definem a ação de uma inteligência inteiramente tensa para escapar à *aporia* de um mundo dominado pela confusão. *Póros*, que pertence à família semântica de *peráo*, atravessar, designa o estratagema, o expediente que inventa a *métis* para abrir uma rota; quanto a *tékmor*, que significa não somente o objetivo visado, mas o plano, o remédio para uma situação difícil, é uma noção construída na confluência de três domínios distintos, porém complementares: a navegação, a astronomia, a adivinhação. No domínio da navegação, *Tékmor* é o termo do percurso, o ponto do horizonte que orienta o curso do navio; na astronomia elementar que, parece, a arte do piloto implica, a mesma palavra designa a posição dos astros sobre a qual se

[983] *Retórica*, I, 1357 b 9.
[984] Supra, p. 134 sq.

deve regular o curso do navio. Mas estes dois planos são inseparáveis de um terceiro: navegar fixando os pontos de referência fixados no céu é também, para toda a tradição mítica de que a epopéia dos Argonautas é um ponto de chegada romanesca, confiar nos signos enviados pelos deuses e revelados por intermédio de um adivinho. A arte divinatória descobre aos navegadores as marcas luminosas, segundo as quais eles vão "conjecturar" (*tekmaíresthai*) seu itinerário, isto é, reconhecer os sinais, escolher as referências de modo que se lance uma passarela entre o visível e o invisível. É precisamente neste contexto de travessia perigosa do mar que se atesta mais claramente a sinonímia antiga de *peîrar* e de *tékmor* de que falava Aristóteles. Na tradição argonáutica, no momento de embarcar para uma expedição que passa freqüentemente por ter sido a primeira navegação, Jasão, na presença de todos seus companheiros, dirige a Apolo uma prece solene e lembra-lhe a promessa feita pelo oráculo de Delfos, no dia em que veio pedir conselho sobre o empreendimento que lhe impunha um tio invejoso. Apolo tinha-lhe prometido "traçar a rota". A expressão aparece duas vezes, cada vez com uma formulação diferente: ora "significar os *peírata* da viagem" [985], ora "mostrar os *póroi* do mar" [986]. Os *póroi* são as vias de passagem, os caminhos que Apolo promete abrir através da extensão inóspita das águas; mas estas rotas, o deus de Delfos as "significa" (*semaínein*), como convém a um oráculo cuja palavra, tradicionalmente, procede por sinais, balizando o trajeto do navio por pontos de referência, *peírata*, balizas luminosas ou pontos no horizonte, dos quais cada um, substituído pelo seguinte, será como o termo último do curso dos Argonautas. Ponto-limite, mas também referência e trajeto, *peîrar* faz parte do mesmo vocabulário marinho que seu sinônimo *tékmor*.

Outro episódio das aventuras de Jasão associa diretamente as duas formas. Antes de tentar a travessia do Bósforo, o navio Argo faz uma parada em Tínia, sobre a costa oriental da Trácia. Ali reina Fineu, o adivinho culpado de ter abusado de seu saber, comunicando aos homens os planos meditados por Zeus. Atingido pela cegueira, condenado a alimentar-se somente de alimentos que têm mau cheiro, poluídos pelas Harpias, o rei cego salva-se, dando aos Argonautas instruções precisas para chegar à Cólquida e atravessar

[985] Apolônio de Rodes, *Argonáuticas*, I, 412-414.
[986] I, 361.

a passagem das Rochas Negras. Fineu – diz Jasão agradecendo – "explicou em detalhes aos navegadores os *peírata* da travessia e o *tékmar*" [987], graças aos quais os companheiros do navio Argo conseguirão passar entre as rochas vacilantes e ganhar (*peráo*) o alto mar (*póntos*[988]). *Tékmar* é aqui o meio de atravessar a "passagem oblíqua[989]" entre as Pedras Errantes: o vôo de uma pomba lançada diante do navio servir-lhe-á de presságio. Quanto ao termo *peîrar*, ele conota ao mesmo tempo as referências que balizam a travessia e a rota que o navio abre no espaço marinho, designado *póntos*, o alto mar. *Peîrar*, cujas afinidades com o caminho (*póros*) são sublinhadas pelo emprego do verbo "atravessar" (*peráo*), faz aqui contraste com *Póntos*, o mar como extensão abissal, caótico, sem rotas, como espaço que os gregos qualificam de *ápeiros*, de *apeíritos*, não porque seria sem limite e sem bordas, mas porque ele é a extensão que não se pode atravessar (*peráo*) de um extremo a outro, espaço intransponível onde todo caminho, assim que traçado, se apaga e desaparece da superfície das águas, que não é jamais duas vezes a mesma.

A segunda orientação que atravessa o campo semântico de *peîrar* é, em aparência, de um desenho mais conciso. O sentido de "liame" impõe-se de uma vez, por certo número de empregos, cujo contexto parece indiferente à polissemia da noção de "ligar" no pensamento grego. No episódio das Sereias, Ulisses faz-se atar solidamente no mastro do navio; os braços e as pernas são atados (*deîn*); e são estes liames, fixados no mastro, que são chamados ora *peírata*, ora *desmoi*[990]. A mesma sinonímia aparece na história de Apolo cuja infância maravilhosa o *Hino Homérico* narra: como seu irmão Hermes que cresce a olhos vistos, Apolo, alimentado de ambrosia, é um bebê cujo crescimento é tão rápido que suas fraldas (*stróphoi*) não o mantêm vestido: todas as faixas que o cercam se desfazem. Aqui ainda, o "liame" é expresso por *peírata* ou por *desmá* [991]. Sob a forma *pêras*, a mesma palavra designa, no vocabulário médico, a extremidade da faixa, do pedaço de tecido que rodeia a ferida ou

[987] II, 411-412.
[988] 412-413.
[989] 549.
[990] *Od.*, xii, 50-54.
[991] *Hino Homérico a Apolo*, 129. Sem falar da expressão banal na epopéia: "os liames da morte", *oléthrou peírata* (*Im.*, VII, 402; XII, 79; *Od.*, xxii, 33; 41).

a passagem das Rochas Negras. Fineu – diz Jasão agradecendo – "explicou em detalhes aos navegadores os *peírata* da travessia e o *tékmar*" [987], graças aos quais os companheiros do navio Argo conseguirão passar entre as rochas vacilantes e ganhar (*peráo*) o alto mar (*póntos*[988]). *Tékmar* é aqui o meio de atravessar a "passagem oblíqua[989]" entre as Pedras Errantes: o vôo de uma pomba lançada diante do navio servir-lhe-á de presságio. Quanto ao termo *peîrar*, ele conota ao mesmo tempo as referências que balizam a travessia e a rota que o navio abre no espaço marinho, designado *póntos*, o alto mar. *Peîrar*, cujas afinidades com o caminho (*póros*) são sublinhadas pelo emprego do verbo "atravessar" (*peráo*), faz aqui contraste com *Póntos*, o mar como extensão abissal, caótico, sem rotas, como espaço que os gregos qualificam de *ápeiros*, de *apeíritos*, não porque seria sem limite e sem bordas, mas porque ele é a extensão que não se pode atravessar (*peráo*) de um extremo a outro, espaço intransponível onde todo caminho, assim que traçado, se apaga e desaparece da superfície das águas, que não é jamais duas vezes a mesma.

A segunda orientação que atravessa o campo semântico de *peîrar* é, em aparência, de um desenho mais conciso. O sentido de "liame" impõe-se de uma vez, por certo número de empregos, cujo contexto parece indiferente à polissemia da noção de "ligar" no pensamento grego. No episódio das Sereias, Ulisses faz-se atar solidamente no mastro do navio; os braços e as pernas são atados (*deîn*); e são estes liames, fixados no mastro, que são chamados ora *peírata*, ora *desmoi*[990]. A mesma sinonímia aparece na história de Apolo cuja infância maravilhosa o *Hino Homérico* narra: como seu irmão Hermes que cresce a olhos vistos, Apolo, alimentado de ambrosia, é um bebê cujo crescimento é tão rápido que suas fraldas (*stróphoi*) não o mantêm vestido: todas as faixas que o cercam se desfazem. Aqui ainda, o "liame" é expresso por *peírata* ou por *desmá* [991]. Sob a forma *pêras*, a mesma palavra designa, no vocabulário médico, a extremidade da faixa, do pedaço de tecido que rodeia a ferida ou

[987] II, 411-412.
[988] 412-413.
[989] 549.
[990] *Od.*, xii, 50-54.
[991] *Hino Homérico a Apolo*, 129. Sem falar da expressão banal na epopéia: "os liames da morte", *oléthrou peírata* (*Im.*, VII, 402; XII, 79; *Od.*, xxii, 33; 41).

protege um membro[992]. Em nome deste "empirismo intuitivo", indicado antes por E. Benveniste em um grande número de reconstruções semânticas[993], certos helenistas acreditaram encontrar nesse sentido concreto e técnico de *pêras* – faixa, corda – a prova de que a significação abstrata de "limite" se tinha destacado de um emprego "óbvio" de *peîrar* no sentido de liame ou nó. Mas outros, filólogos mais sutis, insistiram na exigência etimológica até encontrar o sentido abstrato no interior da significação concreta. *Peîrar* teria designado não o liame ou o nó, mas o fim ou a extremidade da corda[994]. Para nós, que admitimos que o "sentido" de uma forma lingüística se define pelo conjunto de seus empregos, o problema não é deduzir uma significação do outro, mas compreender que tipo de relação os gregos podem estabelecer entre um caminho e um liame, como o sentido de "ligar" da palavra *peîrar*, sentido em aparência diferente do de "caminhar", imposto por outros contextos, pode representar apenas uma variante do primeiro. É no campo semântico de *peîrar* que estas questões encontram sua resposta: certo tipo de caminho pode tomar a forma de um liame que acorrenta e, reciprocamente, a ação de atar toma às vezes a aparência de uma travessia, de um caminho.

Certos empregos de *póros* oferecem um exemplo do primeiro tipo de relação. Caminho traçado sobre um mar infrangível, *póros* significa igualmente a passagem de um rio, o vau ou a ponte, sem a qual um rio não pode ser atravessado e encontra-se então qualificado de *apératos*[995], de infrangível. Quando Xerxes empreende atravessar o Helesponto para submeter os gregos, sua desmedida brilha no projeto de construir uma ponte que manteria aberta uma rota sobre o mar, que traçaria sobre a superfície, sempre móvel das ondas, um caminho fixo e imóvel. Esta ponte apela ao saber técnico dos engenheiros encarregados de concebê-la e assegurar sua realização. O expediente imaginado para atravessar o estreito de Hele é uma "máquina", um conjunto imponente

[992] Galeno, *Opera omnia*, t. 18, 2, p. 748 Kühn, citado por G. Björck, *art. cit.*, p. 147.
[993] E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, p. 292-293.
[994] Cf. G. Björck, *art. cit.*
[995] Plutarco, *De Alexandri magni fortuna aut virtute*, I, 1, 326 e. Cf. L. Robert, *Documents de l'Asie Mineure méridionale*, Paris, 1966, p. 40-44. Nas *Suplicantes*, 1049-1050, é o espírito de Zeus que é *apératos*, impossível de atravessar, *ou parbatós*, que não se pode atravessar. Mas, no verso 470, a Desgraça, *Áte*, cuja rede "intransponível", *apérantos*, *Prometeu* (1078) evoca, aparece como um mar sem fundo, duro de transpor, *ou mál' eúporon*.

de navios unidos por cabos estendidos entre as duas margens[996]. Mas esta passagem, este *póros*, maquinado pelos persas para acorrentar o mar, é por si mesmo um liame, um "jugo lançado ao redor do pescoço do mar" [997]. Quando a sombra de Dario, evocada pelo Coro dos *Persas* de Ésquilo, vem condenar a louca imprudência do Grande Rei, sua reprovação maior é que Xerxes quis "parar o curso sagrado do Helesponto com cadeias de escravo" e lhe "passar-lhe travas forjadas no martelo"[998]. Heródoto emprega as mesmas expressões: os arquitetos do grande rei atam, acorrentam o estreito (*zeúgnynai tòn poron*) e, quando uma violenta tempestade põe em pedaços a ponte sobre as águas, ela solta (*lýein*), diz Heródoto, o que os homens, na sua loucura orgulhosa, tinham ousado carregar de correntes[999]. E a mesma imagem do jugo volta no episódio que prova, de forma decisiva, a demência do Rei dos Bárbaros: para vingar-se do Helesponto, Xerxes ordena infligir-lhe trezentas chicotadas e lançar no mar um par de travas (*pedéon zeûgos* [1000]). Porque ousou sacudir o jugo, o Helesponto é fustigado como um escravo rebelde e as cadeias lançadas no estreito confirmam a vontade do Grande Rei de atar o braço de mar e de fazer dele um caminho imóvel e submisso.

Se a passagem ou o trajeto pode ser concebido como um liame que encadeia, a recíproca não é menos verdadeira no mesmo pensamento. Quando Ulisses dá a ordem de amarrar braços e pernas de Melântio, o cabreiro, que o traiu pelos pretendentes, serve-se de uma expressão em que o liame se faz trajeto e travessia envolvendo sua vítima: "Enrolai-o com uma corda trançada" (*seirèn dè plektèn ex autoû peirénante*[1001]). *Peiraínein*, que significa atravessar, toma aqui o sentido de passar ao redor, de levar uma corda trançada de uma extremidade a outra do corpo que ela deve amarrar. Caminhando ao redor dos braços e pernas, o liame traça um movimento circular, imitando assim de forma imperfeita os anéis que os gregos têm o hábito de chamar "anéis sem limite" (*ápeiroi* [1002]), pois, como explica Aristóteles, estes anéis não trazem nem pedra,

[996] Heródoto, VII, 36.
[997] Ésquilo, *Persas*, 71-72: *zygón amphibalon aukhéni póntou.*
[998] 745-750.
[999] Heródoto, VII, 34; 35; 36.
[1000] VII, 34-35.
[1001] *Od.*, xxii, 175.
[1002] Aristófanes, fr. 250 Kock; *IG.*, II, 709, 5, 11 (2).

nem enfeite, não têm nem fim, nem começo, nem *péras*, nem *arkhé*: são assim perfeitamente circulares[1003].

Com a imagem do liame que traça um caminho sem limite algum, o campo semântico de *peîrar* parece mais complexo que suas duas orientações pareciam indicar. A primeira era inteiramente construída sobre a complementaridade antitética *peîrar-ápeiron*: *peîrar* designava um tipo de caminho aberto num espaço definido, em oposição, como intransponível e sem limite último, *apeíron*. Ao contrário, na segunda direção semântica, a do "liame", os mesmos termos *peîrar* e *apeíron* já não formam um par em contraste, mas um conjunto novo, cujos termos, de certa forma, reforçam-se para sugerir a figura paradoxal de um *peîrar apeíron*: liame intransponível e caminho inextricável. Ora, há, no pensamento mítico dos gregos, um espaço semelhante à extensão marinha, onde o sem-limite, o *apeíron*, oscila entre as travas de que a pessoa não pode desligar-se e os caminhos ao longo dos quais ninguém pode caminhar. É o Tártaro, que vimos[1004] como Hesíodo o descreve, habitado pelos ventos furiosos, atravessado pelos turbilhões, lugar da confusão total, espaço não-orientado, privado de direções fixas e de referências regulares. Da mesma maneira que o alto mar é uma extensão que não se pode atravessar, *ápeiros*, *apeíritos*, o Tártaro é um espaço onde uma bigorna, lançada de qualquer ponto, não atingiria jamais o fundo, nem o limite e não cessaria de errar num curso sem fim[1005]. Não que o Tártaro seja ilimitado, mas, como o mar, é um espaço que não se pode atravessar, impossível de transpor de uma extremidade a outra. Na tradição órfica[1006], não somente o Tártaro não tem fundo, mas ele não oferece ponto de referência, não admite nenhum trajeto orientado, não tem *peîrar*. *Apérantos*, intransponível, é o epíteto que escolhe Prometeu para evocar o Tártaro, onde ele desejaria estar escondido, em lugar de estar exposto ao ar livre, aos olhos de seus inimigos[1007]. Mas o Tártaro não é apenas "impossível de atravessar", sem *póros*: para Prometeu ele é também – na mesma evocação

[1003] Aristóteles, *Física*, III, 6, 207 a 2. Cf. Pólux, VII, 179: o anel, que não tem uma pedra (*álithos*), chamamos *ápeiros*.
[1004] Cf. *supra*, p. 150 sq.
[1005] Hesíodo, *Teogonia*, 720-725; 740-744.
[1006] O. F., 66 a e b Kern.
[1007] Ésquilo, *Prometeu*, 153.

– o espaço onde "se é posto brutalmente em contato com os liames impossíveis de desatar" (*desmoí álytoi* [1008]). Sob uma forma ligeiramente diferente, estes dois aspectos encontram-se no Tártaro de que Hermes, após sua escapada, é ameaçado, de início pela mãe e depois por seu irmão: uma evoca as trevas sem saída (*amékhanos* [1009]), enquanto o outro fala da coerção dos liames inextricáveis (*amékhana* [1010]). Como se, por não ser transponível, o espaço do Tártaro tivesse também o privilégio de atar e encadear para sempre. Com efeito, na *Teogonia* hesiódica, é no Tártaro que são relegados os deuses vencidos, tanto por Zeus, quanto por Crono. Tal é o lote dos Titãs dominados pelo fogo do céu e pelos golpes dos Cem-braços: são escondidos na sombra e carregados de cadeias[1011]. Antes, os Cem-braços tinham conhecido a mesma sorte: eles tinham sido atados por um liame poderoso e confinados no Tártaro[1012]. Penetrar nesse espaço, onde ninguém pode achar uma saída, ainda que seja ele o mais bem provido de *métis*, é necessariamente encontrar-se preso nos liames mais cruéis[1013]. Reciprocamente, sair daí, pela graça de um deus soberano, é imediatamente escapar das cadeias e ver os liames desatarem. Todos os que Zeus extrai das brumas do Tártaro, após sua vitória sobre Crono, ele libera-os ao mesmo tempo de seus entraves, sejam os Cem-braços ou os irmãos de Crono[1014]. Estes liames cruéis e inquebráveis não são as correntes com que os carcereiros prendem seus prisioneiros. Por ser ele, como o alto mar, um espaço intransponível, *apérantos* ou *apeíron*, o Tártaro não é apenas uma prisão impossível de fugir, ele é também um espaço atador cuja extensão se confunde com os liames inextricáveis. Espaço sem saída que nenhum ponto de referência, nenhum *peîrar* permite atravessar, o Tártaro aparece ao mesmo tempo como um liame gigantesco, sem termo, sem limite para aquele que

[1008] 154

[1009] *Hino Homérico a Hermes*, 157.

[1010] 256-257.

[1011] Hesíodo, *Teogonia*, 718-730.

[1012] 622; 652-653; 658-659.

[1013] Hades acorrenta seus hóspedes e mantém-nos pelo liame mais poderoso (Platão, *Crátilo*, 403 c-d). Num fragmento atribuído a Píndaro (fr. 207 Schroeder), o peso do Tártaro invisível é aquele de cadeias forjadas pelo martelo, *sphyrelátois anánkais*. As análises de H. Schrekenberg, *Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*, München, 1964, desenvolveram largamente as relações entre a noção de "necessidade" e os constrangimentos do jugo e do liame do escravo.

[1014] Hesíodo,*Teogonia*, 501-502; *Trabalhos*, 169 b.

(*ílligos* [1020]), tão brutalmente quanto os habitantes do mar, tão-logo tocados pelo torpedo, são fulminados, paralisados e como aprisionados em pesadas cadeias[1021]. É na mesma rede circular que será capturado e condenado à morte o vencedor dos troianos, o homem de que a Noite e o Soberano dos deuses se serviram para lançar sobre os muros de Tróia a rede, envolvendo (*steganòn díktyon*[1022]) a vasta rede de Desgraça que os lançou, homens e crianças, nos liames da escravidão[1023]. Na *Orestia* de Ésquilo, a astúcia de Clitemnestra combina os diferentes registros do liame trançado. Como Penélope, a quem o favor de Atena tornou tão hábil em tecer uma tela, quanto em tramar uma astúcia, Clitemnestra sabe ao mesmo tempo meditar uma artimanha e tecer o véu que lhe servirá para pegar sua caça[1024]. Caça, pesca e tecelagem interferem constantemente. Esta rede, Clitemnestra estende-a com cuidado, *peristikhízei*: é o verbo técnico para o trabalho do caçador que estende suas malhas com o auxílio de estacas dispostas em fileiras[1025]. Quando Agamêmnon cai nela, é uma rede de peixe[1026]. Nenhuma saída: ele não pode "nem fugir, nem evitar a morte". Esta rede de pesca, chamada *amphíblestron*, é um tipo de gavião que o caçador à espreita pode lançar da mão[1027]. Como seu nome diz, a rede envolve, prende inteiramente (*amphibállein* ou *peribállein* [1028]). Mas, quando Electra e Orestes evocam sobre a tumba de seu pai esta rede circular,

[1020] "Meus olhos são sem olhar, minhas ouvidos zumbem, o suor transborda pelo meu corpo, um tremor me toma inteira, mais verde que relva sou ...": Safo, fr. 31 Lobel-Page. Cf. Plutarco, *Eroticos*, 763 a (*illigos*). E para a vertigem que acompanha a aporia nas discussões entre Sócrates e seus adversários: Platão, *Lísis*, 216 c; *Protág.*, 339 e; *Eutidemo*, 303 a; vertigem que se torna entorpecimento provocado por Sócrates à maneira de um torpedo: *Menon*, 80 a-c; 84 b-c etc.

[1021] Plutarco, *De sollertia anim.*, 978 c-d; Opiano, *Hal.*, II, 72 (*amekhaníeisi pedetheís*); 84-85 (*toíen gyiopéden tekhnázetai ikhthýsi nárke*).

[1022] Ésquilo, *Agamêmnon*, 355-361. Cf. D. van Nes, *Die maritime Bildersprache des Aischylos*, Groningen, 1963, p. 159-161.

[1023] Sarpedão teme para os troianos "a rede que junta tudo" (*Il.*, V, 487).

[1024] A astúcia (*dolôsai*) cabe a Clitemnestra: Egisto o reconhece (Ésquilo, *Agamêmnon*, 1636) e tanto mais voluntariamente que, no casal criminoso, Clitemnestra toma o lugar do homem. Desde que há astúcia, maquinação, manobra fraudulenta, o homem grego persuade-se facilmente de que se trata de assunto de mulher (cf. Eurípides, fr. 288 e 464 Nauck; Heródoto, VI, 77; Apolônio de Rodes, *Argon.*, III, 557 sq). Mas Clitemnestra sabe coser a pele da raposa como a do leão.

[1025] *Agam.*, 1383. Sobre esse tema da caça, cf. J. Dumortier, *Les images dans la poésie d'Eschyle*, Paris, Thèse, 1935, p. 86, n. 1.

[1026] *Agam.*, 1382.

[1027] (Hesíodo), *Escudo*, 215.

[1028] Heródoto, I, 141.

apeíron, eles a chamam "cadeias sem bronze" (*pédai ... akhálkeutoi* [1029]), como inversamente as travas de metal, presas por Hefesto sobre os membros de Prometeu, são chamadas por Ésquilo "rede", *amphíblestra*[1030], porque estas cadeias de aço cercam (*kirkoûn*) braços e pernas[1031] e encerram Prometeu num liame circular tão potente que só o Tártaro intransponível pode ser-lhe comparado[1032]. Por outro lado, para Agamêmnon a armadilha que lhe estende sua mulher toma a forma de um véu, ou de uma tela finamente tecida, como a que, sobre uma cratera do Museu de Boston[1033], entrega aos golpes de Egisto o vencedor de Tróia, preso numa "roupa sem saída" (*apeíron hýphasma*[1034]), tão impossível de fugir quanto era para Héracles a túnica impregnada do sangue de Nesso, nuvem (*nephéle*) de morte, urdida pela astúcia do Centauro[1035].

Liame circular e círculo ligador, a rede de caça ou de pesca não o é somente pela textura, no entrelaçamento mais ou menos cerrado de seus nós e malhas. Ela o é igualmente por vários de seus empregos técnicos. É pelo circundamento, como já indicamos, que os pescadores capturam certas espécies de peixes. Logo que eles identificam um cardume, lançam suas redes à distância e aproximam-se no maior silêncio, até que os peixes sejam cercados (*kyklósosin*). Uma vez fechado o círculo, dá-se o sinal dos gritos e do barulho e os peixes enlouquecidos vão lançar-se nas redes estendidas. Envolver e cercar (*kykloûn, perikykloûn, synkykloûsthai* [1036]) são os termos técnicos que designam este tipo de pesca onde a rede, em seu movimento, torna-se liame que engloba e círculo intransponível. Mas as mesmas expressões ocorrem no domínio militar, onde

[1029] Ésquilo, *Coéforas*, 981-982: ao mesmo tempo *mekhánema* e *desmós*.
[1030] *Prometeu*, 81.
[1031] 74.
[1032] 152-158
[1033] E. Vermeule, "The Boston Oresteia Krater", *Amer. Journal of Archeol.* 70, 1966, p. 1-22. Cf. M. I. Davies, "Thougths on the Oresteia before Aischylos", *Bull. de Corr. Hell.* 93, 1969, p. 214-260 e as observações de P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1972, p. 147, n. 69.
[1034] Eurípides, *Orestes*, 25: o verbo empregado é *peribállein*.
[1035] Sófocles, *Traquínias*, 1051-1052: *hyphantòn amphíblestron*; 1057 (liame); 831-832: rede de morte (*phonía nephéla*).
[1036] Aristóteles, *Hist. Dos Animais*, IV, 8, 533 b 15 sq. Cf. J. Taillardat, *Les images d'Aristophane*, Paris, 1965, p. 224, que lembra também que *kykleîn* (*-oûn*) significa cercar, envolver, na língua militar. Ele cita Heródoto III, 157 ou Tucídides, IV, 32, mas em Ésquilo, *Sete*, 120 sq. Tebas atacada pelos argivos é uma cidade presa numa armadilha circular, como um leão cercado pelos caçadores (*Od.*, iv, 791-792: *dólion ... kýklon*).

certos estratagemas da batalha naval se inspiram diretamente nos procedimentos inventados pelos pescadores. Em Salamina[1037], os gregos manobram como na pesca ao atum[1038]: eles atraem a frota inimiga no estreito, em que os navios vêm amontoar-se incomodando-se mutuamente; os gregos cercam-nos, fechando a rede e os persas são como a tropa imensa de atuns enganados pela almadrava[1039], este covo gigantesco de onde os peixes são retirados, atingidos e espancados com grandes golpes de remo[1040]. Em Artemísio, a manobra é inversa. Os gregos mantêm-se imóveis e a frota de Xerxes envolve-os de todos os lados, mas no momento em que os persas, dispostos como uma lua crescente, como diz Heródoto[1041], apressam-se para fechar um círculo, os gregos saltam para frente para forçar a armadilha. Ao contrário dos atuns que, segundo opinião unânime dos antigos, têm espírito lento e são incapazes de decidir uma ação audaciosa[1042], os gregos saltam fora da rede, rivalizando com os peixes de que fala Opiano e que, no momento de cair na armadilha, imaginam mil astúcias para escapar[1043]. Nos combates sobre o mar, o jogo da astúcia organiza-se ao redor de duas figuras que são as manobras clássicas deste gênero de guerra: *períplous* e *diékplous*[1044], onde a virada alterna com o movimento circular. No *períplous*, a frota disposta em linha gira ao redor do adversário procurando fechar o círculo; ela espia o momento em que a desordem ganhará os navios inimigos pressionados uns contra os outros, para surpreendê-los e atacá-los com o esporão. Foi esta a manobra do estratego ateniense Fórmion, na batalha de Patras, em agosto

[1037] Cf., G. Smetz, e A. Dorsingfang-Smetz, "La bataille de Salamine. Les sources", *Mélanges Henri Grégoire*, IV (= *Annuaire de l'Inst. Et. Byzant.* 12), Bruxelles, 1952, p. 409-426, que partem do excelente princípio de que de um acontecimento desse porte só pode haver versões concorrentes, narrativas paralelas, mas diferentes.

[1038] Cf. P. Rhode, "Thynnorum captura quanti fuerit apud veteres momenti", *Jahrbürcher für class. Philologie* 18, *Suppl.* 1892, p. 42 sq.

[1039] Ésquilo, *Persas*, 353-428; 975-977. Cf. P. Vidal-Naquet, "La guerre tragique", em *Athènes au temps de Périclès, Coll. Ages d'Or et Réalités*, Paris, 1964, p. 259, e Ch. Parain, *La Méditerranée, Les Hommes e leurs travaux*, Paris, 1936, p. 61-62.

[1040] La Grande Encyclopédie, art. "madrague".

[1041] Heródoto, VIII, 16.

[1042] Eliano, *Nat. Anim.*, XV, 5.

[1043] Opiano, *Hal.*, III, 41-43.

[1044] J. Taillardat, "La trière athénienne et la guerre sur mer aux V^e^. et IV^e^. siècles", em *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, J. P. Vernant éd., Paris, 1968, p. 203-204; Y. Garlan, *La guerre dans l'antiquité*, Paris, 1972, p. 151.

Segunda Guerra Púnica. Os massilienses desconfiaram dos cartagineses. "Com efeito, quando os fenícios se opõem aos navios enfileirados em linha de frente, eles têm o costume de investir contra o inimigo como se fossem atacá-los com o esporão. Mas, longe de atacá-los imediatamente, eles atravessam sua linha, voltam-se (*diekpleúsantes epistréphein*) e lançam-se, então, sobre os navios inimigos, bem no momento em que eles se apresentam obliquamente (*plagiais*). Como eles conheciam pela tradição a batalha desencadeada em Artemísio por Heráclides de Milasa, um homem cuja inteligência (*ankhínoia*) dominava na ocasião a de seus contemporâneos, os massilienses enfileiraram de frente a primeira linha de seus navios e deram a ordem de deixar para trás, em intervalos bem calculados, outros navios de reserva. Quando os cartagineses atravessaram a primeira linha, estes navios de reserva, sem se mover do lugar destinado, deviam atacar os navios inimigos no momento propício, quando eles passariam apresentando ainda o flanco"[1047]. Foi o que tinha feito esse Heráclides de Milasa. No momento em que os cartagineses imaginam surpreender os massilienses por uma brusca reviravolta, são eles que caem na armadilha e que se encontram expostos aos ataques que as pessoas de Marselha decidiram lançar-lhes nesse momento preciso. A meia volta graças à qual os navios de Cartago esperavam enganar seus adversários volta-se contra eles. Eles são envolvidos nas malhas de uma rede circular que os reduz à impotência. Heráclides de Milasa, o homem que havia conseguido realizar, pela primeira vez, esta bela proeza com a rede[1048], era célebre em toda a Cária, por ter dado à armada dos persas esse golpe terrível. Ele soubera que os inimigos se agitavam para saquear a cidade e, à noite, na rota que eles deviam tomar, ele tinha preparado uma emboscada[1049]: o exército persa tinha sido destruído. Por terra e por mar, seja por emboscada noturna ou por combate, sobre a extensão móvel das águas, uma mesma inteligência está em ação, combinando a flexibilidade do liame com a potência do círculo, aliando a perfídia do polvo à astúcia da raposa.

Mas, se a rede ondulante é de todas as figurações da *métis* a mais perfeita, a combinação do círculo e do liame encontra-se em uma série de gestos

[1047] Narrativa de Sósilo de Lacedemônia (*FgrHist* 176 F 1 Jacoby). Cf. J. Taillardat, *art. cit.*, cuja tradução seguimos.

[1048] Que coloca certas questões aos historiadores: J. Taillardat, *art. cit.*, p. 204, n. 119.

[1049] Heródoto, V, 121: *hegemón toû lókhou*.

e de objetos igualmente técnicos, que são ao mesmo tempo produtos e instrumentos da inteligência astuciosa. Tal é o caso de certas armadilhas, como a trampa fabricada para a captura dos cervos. A armação dela é feita de carvalho verde descascado com coroas arredondadas e cavilhas de ferro e de madeira alternadas encaixadas no trançado da cobertura. Ao redor da coroa, uma corda trançada com nó corrediço a que se prende um pesado lenho. Galhos retorcidos e fibra trançada misturam-se e entrelaçam-se na armadilha maquinada para a ruína dos cervídeos que terão a imprudência de pôr uma pata no círculo atador[1050]. Mas é no gesto do cesteiro trançando a cesta que aparece mais claramente a cumplicidade do liame e do círculo. A observação remonta ao autor do tratado hipocrático *Do Regime*. Os cesteiros (*plokeîs*) fazem, ao trançar, avançar o cesto em círculo (*kýkloi*) e, em lugar de ir do começo ao fim, como nas outras obras, eles voltam ao começo quando terminam: eles vão da *arkhé* à *arkhé* [1051]. Da mesma maneira, na tecelagem, no trabalho com a lã, os fios da cadeia, uma vez enrolados no fuso, entrelaçam-se com os fios da trama para formar a urdidura do tecido, mas o movimento do tecelão procede por ida e volta, enquanto o do cesteiro se desenvolve, segundo um traçado perfeitamente circular que conduz o vime torcido, sem jamais encontrar outro limite que seu ponto de partida. Caminho exemplar que lembra a forma acabada desses objetos que não têm nem fim, nem começo, anéis perfeitamente circulares que nem uma pedra nem um enfeite interrompem. Ora, fabricando semelhantes jóias, Hefesto passa nove anos no fundo dos mares, em companhia de Tétis e de Eurínome, para adquirir o domínio do trabalho dos metais[1052]. Entre os *daídala*, os produtos brilhantes de sua *métis*, figuram os colares (*hórmoi*) e os fios de metal destinados a se enrolar em espiral ao redor dos braços e do pescoço (*gnamptaì hélikes* [1053]). Obras de arte cuja forma circular ou curva sublinha a analogia com a armadilha forjada por Hefesto para Afrodite e Ares, pois são produtos de uma mesma *métis*. E o valor de talismã, que conferem a estes

[1050] Xenofonte, *A arte da caça*, 9, 11-16, ed. e trad. E. Delebecque (ver fig. 5, p. 122).
[1051] Hipócrates, *Do regime*, I, 19.
[1052] *Il.*, XVIII, 395-403. Nada prova que Hefesto tem de Tétis seu saber de ferreiro, como nos fez observar Guy Berthiaume, mesmo se o poema cosmogônico de Álcman põe o problema de uma atividade metalúrgica de Tétis (supra, p. 135-136).
[1053] *Il.*, XVIII, 401. Cf. M. Delcourt, *Héphaistos ou la légende du magicien*, Paris, 1957, p. 49, que insiste sobre o valor mágico dos colares e das jóias anulares.

anéis e a estes colares a cintilação do metal e a riqueza dos motivos cinzelados, não é senão outra forma da potência mágica que possui a rede de liames infrangíveis fabricada pelo mesmo demiurgo. É porque é um liame animado pela potência da vida mais intensa, que a rede de Hefesto não conhece outro limite que o orbe de um círculo fechado sobre sua presa. Mas, rede ou enfeite, o liame circular apenas reproduz, na sua recusa de todo limite imposto a seu polimorfismo, um traço fundamental da *métis*. Da mesma forma que o véu e a rede tecida pela *métis* de Clitemnestra formam uma armadilha "sem saída", à imagem da mulher astuciosa que o coro de *Agamêmnon* chama "serpente de duas cabeças" – a *amphísbaina* terminando por seu começo[1054], assim também as obras de arte de Hefesto se assemelham a seu mestre pelo que nos pareceu definir da maneira mais adequada a *métis* do ferreiro: a circularidade do andar e a dupla orientação de extremidades tortas e curvas[1055], inscrevendo sobre o solo um traçado enigmático que, como estes anéis "sem limite", parecem não ter nem fim, nem princípio.

Mas Hefesto não é o único deus atador cujos traços desenham a figura do *apeíron*. Se Hermes se encontra na primeira fileira dos espectadores convocados pelo marido ofendido, é porque ele é um conhecedor de torsões e entrelaçados e que, como Hefesto, sua *métis* deixa atrás traços que nenhum dos perseguidores consegue nem decifrar, nem atravessar, mas que os mergulham no estupor e os deixam desamparados. O roubo das vacas de Apolo revela a afinidade profunda que se estabelece entre a inteligência de Hermes e as cadeias "sem limite", de que ele deseja tão vivamente ser prisioneiro. Para fazer desaparecer as marcas das patas e confundir a pista, Hermes vai desenvolver todos os seus talentos de astúcia (*dolíe tékhne*)[1056]. Assim que separa do resto do rebanho os animais escolhidos, ele faz a virada das marcas, operação da qual o *Hino Homérico* dá, com alguns versos de distância, duas versões levemente diferentes. Na primeira, Hermes empurra as vacas diante dele e vira os

[1054] Ésquilo, *Agam.*, 1233. A *Amphísbaina*, diz Plínio (*H.N.*, VIII, 85), tem dupla cabeça, isto é, uma cabeça igualmente a guisa de rabo, como se fosse muito pouco uma só boca derramar o veneno. É também chamada "de duas cabeças", *amphikárenos* (Nicandro, *Theriaká*, 372-373) e "de duas bocas", *dístomos* (Nono, *Dionis.*, V, 146)

[1055] Cf. *supra*, p. 242-259.

[1056] *Hino Homérico a Hermes*, 76.

rastros (*íkhne apostrépsas*), invertendo as marcas das patas (*antía poiésas hoplás*), as da frente para trás e as de trás para frente (*tàs prótas ópisthe, tàs d'ópithen prótas*). E enquanto empurra os animais diante dele, invertendo magicamente seus traços, ele próprio anda "no sentido inverso" (*émpalin*)[1057]. Na segunda versão, são desta vez as vacas que avançam recuando, a cabeça voltada para seu boieiro, que adota uma marcha "invertida" (*epistrophàden*)[1058]. Isto significa, parece, que Hermes caminha, cabeça voltada para seus animais e pés invertidos, como estão magicamente na primeira versão os traços do rebanho. A única diferença entre as duas versões é a direção real das vacas que ora caminham calmamente no sentido escolhido por Hermes, cuja magia faz o resto, ora se entregam à façanha pouco banal de uma marcha ré, permitindo a seu boieiro fazer a economia de uma "inversão". De qualquer forma, Hermes e suas vacas formam uma equipe de direção dupla e divergente, cuja estranheza se localiza inteiramente na silhueta desconcertante de uma personagem cujas partes alta e baixa se dirigem a direções opostas, exatamente como Hefesto de duplo sentido, chamado *amphigyéeis*. Estes traços duplos são a armadilha maquinada por Hermes. Para suas vítimas, a pista é definitivamente misturada: as pegadas vão no sentido inverso, elas conduzem à direção oposta à que o rebanho roubado teve de tomar e desenham um percurso que, em vez de ir de um começo a um fim, não conhece outro limite que seu ponto de partida. E a ambivalência dessas marcas é ainda reforçada pela insistência que a narrativa coloca em mostrar a síntese dos contrários nos traços dos animais como nos de Hermes. Inversão redobrada que provoca o estupor e o pânico dos limites lançados por Apolo sobre a pista do ladrão, quando eles descobrem de repente que "o que ia para frente vai para trás" e que "os contrários se entrelaçam uns com os outros" (*tà d'aû enánti'alléloisi symp[eplegména]*)[1059]. Estes traços duplos e monstruosos que a *métis* de Hermes inventa não se limitam a imitar a astúcia da lebre que os caçadores chamam "dobrar a via", quer dizer, voltar sobre seus passos para despistar os cães[1060]. O entrelaçamento do dianteiro com o traseiro põe igualmente

[1057] 77-79.

[1058] 210-211. Para o arquivo figurativo, cf. N. Yalouris, "Hermès Boukleps", *Archaiologike Ephemeris*, 1953-54 (1958), p. 162-184.

[1059] Sófocles, *Rastreadores*, 112-116.

[1060] Xenofonte, *A arte da caça*, VI, 21 Delebecque (p. 76, n. 1).

em ação a inteligência técnica do cesteiro e a habilidade do caçador, pois, para levar os animais roubados, Hermes fabrica (*diaplékein*) sandálias prodigiosas, extraordinárias (*thaumastà érga*), entrelaçando (*symmísgon*) galhos de tamargueira e ramos de uma espécie de mirto[1061]. Nesse domínio em que a caça e o roubo tomam a forma de uma façanha agonística, a *métis* de Hermes não separa em nenhum momento os estratagemas mais refinados da capacidade de torcer as fibras vegetais e de trançar as armadilhas que ela quer estender[1062]. Entrelaçando o dianteiro e o traseiro, trançando uma com outra as duas direções contrárias, Hermes inscreve na poeira e sobre a areia a figura aporética desses traços que ninguém pode seguir, que o tornam inapreensível, ao mesmo tempo em que levam seu decifrador à desordem e à impotência. Apolo reconhece-o na frente dos deuses: Hermes é *amékhanos*, inapreensível, indomável; contra ele toda maquinação fracassa inevitavelmente[1063]. Ora, é este deus, que nenhuma cadeia pode atar, que a mãe e o irmão procuram amedrontar ameaçando-o, uma com os liames inextricáveis (*amékhana*)[1064], e o outro com as trevas sem saída (*amékhanos*)[1065] do Tártaro. Apolo é incapaz de executar sua ameaça. Pois, quando, indignado do massacre de dois de seus animais, ele se põe a prender seu irmão, amarrá-lo (*peristréphein*) com liames poderosos (*karterà desmà*), Apolo assiste a um espetáculo que o deixa de novo de boca aberta. Os galhos da unha de gato que deveriam atar o culpado penetram na terra, aí criam raiz, entrelaçam-se (*estramménai*) uns nos outros, ganham sem dificuldade o rebanho e as vacas de Apolo[1066]. Hermes dá um espetáculo raro da *métis* trançando seus liames pelo prazer de fascinar. E enquanto os ramos flexíveis da unha de gato tecem uma rede viva sob o olhar de medusa de Apolo, o olho desse atrevido Hermes põe-se a resplandecer do fogo de sua *métis*.

Como os rastros duplos entrelaçados, os liames que se desatam constituem uma habilidade de astúcia mágica que se acrescenta a outras façanhas da *métis* de Hermes. Este espetáculo espantoso provoca no espectador um

[1061] *Hino Homérico a Hermes*, 79-81.

[1062] De *métis*, sem dúvida, falam os versos 346-349, a propósito desses rastros espantosos deixados pelas sandálias de Hermes.

[1063] 346.

[1064] 157.

[1065] 257.

[1066] 409-415.

adivinhação infantil do eunuco visando a atingir sem atingir, com uma pedra-pome, um morcego pendurado num caniço, que ele via de forma imperfeita. Exemplo desses propósitos de duplo sentido que permitem a Platão definir o campo da opinião, da *dóxa*, este mundo intermediário que participa simultaneamente do Ser e do Não-Ser, onde o obscuro e o luminoso se misturam e se confundem, onde o verdadeiro e o falso estão estreitamente entrelaçados[1074]. Estes discursos de duas cabeças que são partilhados em sentidos contrários (*epamphoterízein*)[1075] e que outros chamam "palavras de caranguejo"[1076], porque elas são oblíquas e não vão nunca direto ao fim, são armadilhas concebidas e meditadas por seres astuciosos e inteligentes, como a Esfinge tebana, na ordem mítica, e, num mundo menos inquietante, como Cleobulina, a filha de um dos Sete Sábios[1077]. Enquanto a interrogadora de Édipo é um monstro, cujo saber múltiplo responde à tripla aparência de mulher, de leão, de pássaro, a filha de Cleobulo, que Plutarco põe em cena no *Banquete dos Sete Sábios*, é uma criança encantadora que corre diante de Tales para abraçá-lo e cuja inteligência é tão espantosa que seu pai – explica Tales –a chama Eumétis, Boa Métis, por causa de sua engenhosidade em resolver e propor enigmas, habilidade que Tales, aliás, não separa da inteligência de que a própria Cleobulina faz prova no domínio político[1078]. O saber de Eumétis é duplo: ela sabe trançar as palavras ambíguas, reunir os contrários e entrelaçar os dois sentidos, mas, reciprocamente, sua *métis* permite-lhe encontrar a palavra ou a resposta que vem dar uma voz única ao discurso polimórfico e, como um liame mágico, constranger à univocidade os aspectos mais desconcertantes de uma palavra inapreensível. A filha de Cleobulo é como uma dessas divindades do mar que se chamam Tétis, Proteu, Nereu ou Métis, e que têm em comum um saber oracular e um dom de metamorfose. Mas, enquanto a potência destas fracassa

[1074] Cf. M. Détienne, *Les Maîtres de la Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1973, p. 114-115.

[1075] Platão, *ibid.*

[1076] Menandro, fr. 525 Kock. A referência ao caranguejo, *karkínos*, passa aqui pelo nome de um ou de vários autores trágicos, Karkinos, conhecidos por diferentes alusões dos cômicos (cf. Diehl, s.v. "*Karkínos*", *R. E.*, [1919], c. 1951-1954).

[1077] Cf. K. Ohlert, *Rätsel* ..., p.74-75; Willamowitz, "Lesefrüchte 30", *Hermes* 34, 1899, p. 219-222 (*Kleine Schriften*, IV, Berlin, 1962, p. 60-63); J. Defradas, *Plutarque. Le Banquet des Sept Sages*, Paris, 1954, p. 26.

[1078] Plutarco, *Banquete dos Sete Sábios*, 148 cd.

sempre pela captura mágica de um ser mais astucioso que soube aproveitar a ocasião de surpreendê-los, Eumétis, que sabe separar as palavras ambíguas tanto quanto trançá-las habilmente, possui, como Hefesto e Hermes, o duplo privilégio de ser simultaneamente liame e círculo: pelos enigmas, ela desdobra o ciclo sem fim de suas formas mutantes e, por suas respostas sutis, traça em torno de seu questionador o mesmo círculo intransponível que atam, ao redor dos deuses em fuga, os dois braços bem fechados no aperto do herói triunfante do enigma.

* * * *

Sem a cumplicidade fundamental do liame e do círculo, a *métis* não pode exercer-se plenamente. Para desenvolver todos os seus recursos, a inteligência astuciosa necessita da troca circular do atado e do atador. Mas um paradoxo se revela nesta dinâmica da *métis*, nas habilidades que um Olímpio enganado medita para vingar-se. Pois, desde o dia em que a soberania de Zeus foi definitivamente estabelecida, o jogo da *métis* foi modificado de forma radical. Engolindo a deusa Métis, que esposa em primeiras núpcias, Zeus faz desaparecer num instante, em proveito de uma ordem imutável, esta parte imprevisível de desordem que fazia estourar as revoltas e surgir os conflitos entre deuses de outrora. Doravante, nada de aventuras, nem de surpresas; nada de reviradas onde o senhor dos liames possa encontrar-se, por sua vez, acorrentado. Pressionado pelos outros deuses para repartir entre eles as honras e os privilégios, Zeus vai distribuir-lhes os saberes prudentemente definidos e os poderes cuidadosamente limitados. As desordens que engendraria a potência de Métis, entregue a si mesma, são assim exorcizadas do mundo ordenado dos deuses do Olimpo. Graças à prudência de Zeus, sua primeira esposa pode tanto menos ameaçar a ordem estabelecida quanto ela é, por assim dizer, constrangida a garantir a estabilidade e a permanência dela. Pois o novo senhor do universo não cometeu o erro de deixar Métis além ou aquém das fronteiras de seu reino; pela engolição, ele integrou-a à sua própria soberania. Métis, dentro de Zeus, permite-lhe assim meditar de antemão sobre todas as artimanhas que poderiam tramar nos tempos vindouros os homens, deuses e monstros desconhecidos. Inaugurando um mundo, onde cada um goza de

seus privilégios sem temer ser algum dia despojado deles, o vencedor de Crono funda ao mesmo tempo a lei que legitima o exercício imutável de sua soberania; ele confisca em seu proveito a única força que poderia questionar a partilha do poder e confia-lhe a preocupação de manter o sistema de afastamentos diferenciais que constitui, de certa maneira, o panteão submetido à sua autoridade. Doravante, a *métis* não é mais que um componente de certos saberes ou de alguns poderes detidos por um pequeno grupo de deuses, cujas atividades são funcionalmente orientadas para os domínios, onde prevalece esta forma de inteligência. Neste novo jogo da *métis* os Olímpios devem ganhar sempre. Ulisses ouve, como lembra Atena que sorri, ao vê-lo inventar suas mentiras dirigidas ao primeiro que aparece, sem duvidar de que a filha de Métis acaba de estender-lhe uma armadilha, usando a máscara de Ninguém[1079]. Entre um deus e um mortal, o combate é necessariamente desigual, mesmo se se trata de um desses habitantes da terra cuja "*métis* se iguala à de Zeus"[1080].

Entretanto, é no mundo dos homens em luta com os negócios humanos que a inteligência astuciosa goza de todos seus privilégios. Comprometida com o devir, ela encontra-se sem cessar confrontada com acontecimentos inéditos, com situações ambíguas; espiada pelo imprevisível, ela deve ser bastante vigilante e polimórfica para inverter ou desviar, em seu proveito, as potências astuciosas que meditam virar contra ela suas armadilhas e suas redes. Aqui, não há jamais um fim para o jogo circular do atador e do atado. E a espécie humana dotada de *métis* não cessou de ser enriquecida desde o catálogo rapidamente traçado na *Ilíada* para o governo de Antíloco[1081]. Pois, se a *métis* do lenhador é revezada pela do carpinteiro e do nauta, a habilidade do condutor de carro não é senão uma forma particular da inteligência que toda situação agonística exige da parte de um atleta, e a prudência do velho Nestor, o homem que dá os melhores conselhos à assembléia, prefigura diretamente a habilidade do político, o homem que sabe, no tempo mais curto, fazer para si a mais justa opinião sobre as perspectivas mais extensas. Sem falar do caçador e do pescador, não falta mais, para completar a lista,

[1079] *Od.*, xiii, 291-332.
[1080] *Il.*, II, 169; 407; 636; X, 137; *Od.*, xiii, 89.
[1081] *Il.*, XXIII, 315-318.

A investigação não é tão sutil como poderia parecer, pois ela mesma, de início, leva aos filósofos, que têm um interesse tão vivo e legítimo nos diversos modos de conhecimento. Na sua análise do que temos até agora chamado de inteligência prática, Platão e Aristóteles discernem duas qualidades maiores que, sem serem totalmente inéditas, combinam-se para desenhar o modelo conceptual mais apto para provar que a *métis* procede obliquamente, que ela vai direto ao fim pelo caminho mais curto, isto é, pelo desvio[1083]. A primeira destas qualidades intelectuais põe à luz a relação necessária entre a mobilidade da inteligência e sua rapidez de ação: é a *ankhínoia*, a sutileza de espírito, onde a ênfase é posta sobre a vivacidade e a acuidade. Ter a *ankhínoia*, Platão explica no *Cármides* [1084], é mostrar-se o mais ágil e o mais pronto a desembaraçar suas resoluções ou suas idéias, quer se trate de deliberar ou de conduzir uma pesquisa intelectual. De sua parte, Aristóteles sublinha que esta forma de inteligência se exerce num tempo "muito curto para ser observado", *áskeptos*[1085]: um instante tão fugidio que escapa da atenção do espião (*skopós*), mesmo se fosse o mais vigilante; um tempo tão breve que é como um cabelo muito curto para ser cortado, *akarés*[1086]. A esta inteligência fina e ágil Platão assinala como domínio a deliberação e a investigação intelectual. Mas Aristóteles, sem contradizê-lo, concede à *ankhínoia* um campo de aplicação muito mais vasto, porque fala da "sutileza de espírito" da parteira, que corta o cordão umbilical: "Cortar o cordão exige da parteira certa reflexão que não erra no objetivo por atingir (*oúk astókhou dianoías*). Pois é preciso não somente que, nos partos difíceis, ela seja capaz de socorrer a paciente com desteridade (*eukhéreia*), mas deve também ter muita vivacidade para prevenir os acontecimentos (*pròs tà symbaínonta ankhínoun*) e para fazer a ligação do cordão do bebê"[1087]. A habilidade da mão não basta, a parteira deve ter experiência[1088], pois conforme a placenta é eliminada ao mesmo tempo ou fica no interior, conforme a maneira por que a criança se apresenta, os gestos não serão os mesmos: num caso, será preciso cortar no interior após

[1083] Cf. R. Blanché, "Le détour et le raccourci", *Psychologie comparative et Art* (Hommage à I. Meyerson), Paris, 1972, p. 247-254.
[1084] 160 a. Cf. *Définit. platon.*, 412 (*Oxýtes noû*); *Epinomis*, 976 b-c.
[1085] *Segundos analíticos*, I, 34, 89 b 10-15.
[1086] Eustácio, p. 821, 51. Cf. J. Taillardat, *Les images d'Aristophane*, Paris, 1965, p. 125-126.
[1087] *História dos Animais*, VII, 9 578 a 9 sq.
[1088] 587 a 22-23.

ter ligado o cordão; num outro, separar o cordão da placenta por um fio de lã e cortar acima da ligadura. A fórmula aristotélica de uma inteligência, voltada para o movimento das coisas e das ações em curso, permite já desconfiar de que a habilidade da parteira não é diferente da finura do político e que a mesma inteligência aguda e cheia de vivacidade pode ser reivindicada simultaneamente por um guerreiro hábil em estratagemas e por uma potência do mar cuja progenitura está destinada a atividades metalúrgicas. Com efeito, na tradição mítica de Lemnos, os Cabiros, deuses ferreiros, nascidos da união de Hefesto e Cabiro, são, por parte de mãe, netos de Proteu e de uma divindade chamada Anquínoe[1089]: as potências da metalurgia que as pessoas de Lemnos associam ao caranguejo descendem, por parte de mãe, de uma deusa análoga a Métis, mas cujo poder de metamorfose tomou a forma de uma inteligência terrivelmente ágil. Estar à espreita de tudo que pode sobrevir significa dar para si os meios de prevenir as artimanhas do adversário e imaginar, de antemão, as maneiras de pegá-lo na sua própria rede, como faz, em Artemísio, Heráclides de Milasa, o homem que ultrapassava todos os seus contemporâneos por sua *ankhínoia*, quando consegue fechar, no círculo de uma captura sem defeito, os navios inimigos, no momento em que eles acreditavam beneficiar-se da surpresa, operando a reviravolta inscrita na manobra *diékplous*[1090].

Nos discursos dos filósofos que se desenvolvem em torno da acuidade intelectual, a *ankhínoia* é, por assim dizer, inseparável de uma outra qualidade que Aristóteles, em outras passagens, credita à parteira "que não se engana sobre o objetivo por atingir". Sob sua forma positiva, é a exatidão do golpe de vista, *eustokhía*. Uma inteligência aguda necessita da pontaria, ela implica uma aptidão em alcançar o objetivo proposto[1091]. Ora, mirar um alvo se diz em grego *stokházesthai* [1092] e o verbo pertence ao vocabulário do arqueiro e do

[1089] Etienne de Byzance, s. v. *"Kabeiría"*.

[1090] Cf. *supra*, p. 282-283. A *ankhínoia* é uma qualidade do estratego (Eneas Táctico, *Poliorcética* XI, 10; XXIV, 11) e do soberano (Pólux, I, 40: *oxýs* e *ankhínous*). Para Políbio, é uma inteligência bastante penetrante para perceber as conseqüências encondidas dos atos e das decisões (P. Pédech, *La méthode historique de Polybe*, Paris, 1964, p. 211).

[1091] *Ankhínoia* e *eustokhía* estão em pé de igualdade na análise aristotélica da prudência: *Ética a Nicômaco*, VI, 10, 1142 b 2-6. Cf. R. A. Gouthier e J. Y. Jolif, *Commentaire*, II, 2, Louvain-Paris, 1970, p. 511-512; P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, p. 149-150.

[1092] Platão, *Eutidemo*, 277 b; Aristóteles, *Da adivinhação no sono*, 464 a 32; Aristóxenes, fr. 41 Wehrli.

caçador. Quando Platão fala da *eustokhía*, ele faz, várias vezes, referência à habilidade do arqueiro que estende o arco em direção ao alvo[1093]; e, se se trata de enfrentar um javali, Pólux, o lexicógrafo, não deixa de insistir sobre a utilidade de um bom golpe de vista do caçador que não pode esperar para pôr o monstro fora do combate senão atingindo-o, ou na altura da omoplata, ou bem entre seus dois olhos[1094]. Nos diferentes domínios em que intervém a *métis*, a precisão do golpe de vista é tão importante quanto a agilidade do espírito. O artesão que fabrica uma lâmpada deve ter "o olho firme"[1095] e, para conduzir um barco direto ao porto, um piloto deve ser capaz de "visar com precisão"[1096]. Quer se trate de prática médica, ou de manobras militares, a ação do general ou do médico é sempre determinada pelo alvo visado[1097]; este é o objetivo que o político, se quer conduzir a cidade, deve ter como alvo, sem deixar seu olhar divagar visando a direções várias ao mesmo tempo, mas, como o comitê central da Cidade Platônica, "fixando apenas um só objetivo, de maneira a aí concentrar por assim dizer, seus dardos"[1098].

Rapidez e precisão de golpe de vista: retendo estes dois conceitos para delimitar o caráter específico da *métis*, Aristóteles e Platão escolhem insistir sobre a natureza *estocástica* da inteligência prática e empreendem, assim, pôr em evidência o aspecto conjectural de um modo de conhecimento, cujo caminho já é desenhado pela cosmogonia de Álcman, com a configuração de Tétis, potência do espaço marinho, e de seus dois acólitos, Ponto de Referência e Trajeto, *Tékmnor* e *Póros*. Com efeito, conjeturar, *tekmaíresthai*, significa, à maneira dos navegadores que confiam nos sinais dos videntes e nas marcas luminosas do céu, abrir-se um caminho, ajudando-se com pontos de referências, e conservar os olhos fixos no objetivo que a corrida quer

[1093] *Leis*, 706 a; 934 b.

[1094] Pólux, V, 24. Cf. Diodoro, IV, 12, 1.

[1095] Aristófanes, *Assembléia de mulheres*, 1-2.

[1096] Máximo de Tiro, 31, 2, ed. Hobein, p. 352, 14 sq: *eústokhos kybernétes*. Entre as dedicatórias de marinheiros encontradas na Grotta Porcinara no Cabo de S. Maria di Leuca (Salento), uma, dirigida a Ino, agradece por ter conduzido o navio ao bom porto e o verbo empregado é *tykházesthai*, sinônimo de *stokházesthai* (cf. Hesíquio, s. v. *"tykházesthai"*); C. Pagliara, "La Grotta Porcinara al capo di S. Maria di Leuca, I. Le iscrizioni", *Annali dell'Università di Lecce: Facoltà di Lettere e Filosofia* , VI, 1971-1973, p. 20-21.

[1097] Platão, *Leis*, 961 e 962 a.

[1098] 962 d.

atingir[1099]. A equivalência que os lexicógrafos estabelecem entre "ter um alvo" (*stokházesthai*) e "conjecturar" (*tekmaíresthai*[1100]) justifica-se com a representação explícita de um saber aproximativo, como de uma longa viagem através do deserto (*éremos*), lá onde os caminhos já não são traçados, ou, sem cessar, é preciso adivinhar a rota e visar a um ponto no horizonte longínquo. Este conhecimento oblíquo e manco é o que o *Tratado sobre a Natureza*, escrito por Alcméon de Crotona no fim do século VI, deixa em partilha ao conjunto dos homens, por oposição à certeza de que gozam os deuses, tanto sobre as coisas invisíveis quanto sobre os negócios humanos[1101].

Desse saber conjectural, coextensivo ao conjunto das atividades às quais a *métis* preside, dois exemplos nos permitirão definir as modalidades: a medicina e a política. Dois domínios que para o pensamento grego são estreitamente solidários e que são objeto, um e outro, de uma reflexão prolongada e de uma formulação conceptual, desde o princípio do século V. Nessa época, nenhum saber parece mostrar mais afinidades com a arte da navegação do que o do médico e é quase banal fazer um paralelo entre o piloto que segura o leme do navio e o médico que procura salvar o doente do perigo da doença.[1102] Com efeito, para os gregos a doença é da ordem do *poikílon* [1103]; as forças que deve enfrentar a arte médica são múltiplas e ondulantes[1104]. O *Tratado das Epidemias* estabelece uma lista impressionante dos dados que o médico deve levar em consideração no exame de um doente: "a doença, o doente, as substâncias administradas, aquele que as administra e o que se pode concluir disso de bom e de mau; a constituição geral da atmosfera e as constituições particulares, segundo as diversidades do céu e do lugar; os hábitos, os regimes de vida, as ocupações, a idade de cada um, as palavras, as maneiras, os silêncios, os pensamentos, os sonos, as insônias, as qualidades, os momentos dos sonhos; os gestos desordenados das mãos, os pruridos e as lágrimas; os paroxismos,

[1099] Cf. *supra*, p. 145-147.
[1100] Cf. Suda, s. v. *"tekmairómenos"*.
[1101] Alcméon, fr. 1 em *Pitagorici*, I, p. 147-148 ed. Timpanaro Cardini. Cf. H. Diller, *Hermes* 67, 1922, p. 14-42.
[1102] Cf. A. J. Festugière, *Hippocrate. L'Ancienne Médicine*, Introduction, traduction et commentaire, Paris, 1948, p. 44, n. 42.
[1103] *Ancienne Médicine*, 9.
[1104] *Regime das doenças agudas* [Apêndice ao tratado 9] (Littré, II, 434, 16)

as fezes, a urina, os catarros e os vômitos; a natureza das doenças que se sucedem umas às outras; os depósitos que anunciam ruína e crise; o suor, os calafrios, os tremores, a tosse, o espirro, o soluço, o arroto, o gás silencioso ou ruidoso, as hemorragias e as hemorróidas" [1105]. Para orientar-se nesse mundo de sintomas móveis, o médico deve dispor de todos os recursos de uma inteligência tão polimórfica quanto seu adversário proteiforme: deve fazer prova tanto de politropia[1106], quanto o herói de Homero de mil habilidades. Paralelamente, um aspecto essencial da prática médica é agir rápida e seguramente: a medicina, diz um aforisma, é uma arte de medida fugitiva (*oligókairos* [1107]) e as ocasiões de intervir são sempre pontuais (*oxýs*). Não é o caso de tratar ao meio-dia o que deve ser tratado pela manhã[1108]. Como o caçador à espreita, o médico deve espiar o momento preciso em que sua intervenção será decisiva. Mas ele só pode apreender a ocasião de pegar *Kairós* pelos cabelos, se estiver suficientemente munido de todo o saber adquirido pela experiência, por ter adivinhado e pressentido o tempo em que surgirá o Instante propício. Pois, se a doença é uma potência dotada de metamorfose, ela é também atravessada por um ritmo próprio[1109]. Vem um momento na sua evolução, onde se produz uma transformação decisiva, onde, de repente, o curso das coisas vira e se inverte: é a *crise*, são os dias chamados *críticos*, é o ponto fugidio onde a *tékhne* do médico, esse medíocre, pode triunfar sobre as potências hostis da doença[1110]. A fim de orientar sua ação, o saber médico dispõe de um modo de conhecimento apropriado, a prognose ou o prognóstico, que combina três operações intelectuais: refletir sobre os casos presentes; compará-los com os casos passados que oferecem circunstâncias análogas; tirar conclusões que permitam prever como a doença vai evoluir[1111]. Mas não foi somente por sua

[1105] *Epidemias*, I, 10 (Littré, II, 668-670).

[1106] É de *polytropíe* e de *polyskhidíe* que fala o autor do *Regime das doenças agudas* (Littré, II, 226, 11-12) quando evoca, aliás, para fazer críticas, os esforços dos cnídeos para classificar as doenças e dividi-las em subcategorias.

[1107] *Dos lugares do homem*, 44 (Littré, VI, 338).

[1108] *Tratado das doenças*, I, 5 (Littré, VI, 146-150).

[1109] L. Bourgery, *Observation et experience chez les médecins de la collection hippocratique*, Paris, 1953, p. 237; 243-244, e P. Kucharski, Sur la notion pythagoricienne de *kairós*, *Revue Philosophique*, 1963, p. 141-169.

[1110] O *Tratado da Arte*, 8 (Littré, VI, 14, 1-3) fala de *epikrateîn*.

[1111] *Tratado da Arte*, 7 (Littré, VI, 10, 23-26). Cf. L. Bourgery, *o. c.*, p. 220 sq.

capacidade de dominar o tempo que o médico oferece um aspecto providencial, que é, como diz Píndaro, *epikairótatos* [1112], como o piloto segurando o timão sobre o mar agitado; ele só alcança o fim proposto se conjectura (*tekmaíresthai* [1113]) sua rota, ajudando-se com todos os signos que sua politropia lhe permite reconhecer, comparar e utilizar da melhor forma. É preciso, diz o *Tratado da Antiga Medicina*, visar a um tipo de medida (*stokházesthai métrou tinos*), pois nesse domínio não há nem número, nem peso que permitiriam atingir a verdade exata (*akribés* [1114]). O único critério admitido é o correto, *orthón* [1115]: "Pois o que é possível, o médico empreende e o que não é, ele abandona; se algum erro lhe escapa, ele é capaz de repará-lo" [1116]. Como o marinheiro, bastante hábil para evitar a cada vez a catástrofe cuja arte incerta o obriga a roçar – pois não se poderia, diz Platão, conhecer o segredo da cólera ou da benevolência dos ventos[1117] – o médico é condenado a abrir para si um caminho, conjecturando-o com golpes de opinião (*dóxais* [1118]).

O mesmo saber indireto e tateante é o lote desse tipo de homem que os contemporâneos de Platão e de Aristóteles chamam "prudente" (*phrónimos* [1119]): o político. Os primeiros sofistas, os que a brilhante geração do século V possui, apresentam-se como os especialistas da ação política[1120]. Tal Mnesífilo, que a tradição dá como mestre de Temístocles: "ele tinha herdado de Sólon o que se chamava então a sabedoria (*sophía*), isto é, a habilidade política (*deinóteta politikén*) e a inteligência que preside à ação (*drastérion sýnesin* [1121])". Quando, em Salamina, se trata de estender uma armadilha para a frota dos persas,

[1112] É assim que Píndaro qualifica Arcesilau de Cirene, de quem ele louvou, alguns versos antes (262), a *orthóboulos métis* (*Píticas*, IV, 270).

[1113] *Tekmaíresthai toîsi xýmpasi semeioisin*: *Prognóstico*, 24 e 25 (Littré, II, 188, 2-3, 9).

[1114] *Antiga Medicina*, 9.

[1115] *Tratado de Arte*, 5 (Littré, VI, 8, 19-20) etc.

[1116] Platão, *República*, 360 e-361 a.

[1117] *Epinomis*, 976 a.

[1118] *Ibid.*

[1119] Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VI, 7, 1141 a 25, 27; b 5 refere-se ao uso trivial da *phrónesis* na sua teoria da prudência; P Aubenque insistiu justamente nisso (*o. c.*, p. 23-24).

[1120] W. Nestlé, "Gab es eine ionische Sophistik?", *Philologus* 70, 1911, p. 258 sq; J. S. Morrison, "An Introductory Chapter in the History of Greek Education", *Durnham University Journal* 41, 1949, p. 55-63; G. B. Kerferd, "The First Greek Sophists", *Classical Revue* 64, 1950, p. 8-10; J. Bollack, *Les Sophistes dans "Athènes au temps de Périclès"*, coll. Ages d'Or et réalités, Paris, 1963, p. 210-229.

[1121] Plutarco, *Temístocles*, II, 6.

Mnesífilo está presente, sob os traços do sábio conselheiro[1122], para soprar a Temístocles o que Ésquilo, na sua narrativa, chama "a astúcia de um grego" [1123]. Mas, na narração de Heródoto, o mesmo sofista aparece como uma espécie de duplo discreto da inteligência de Temístocles, do homem cujos contemporâneos chamavam Ulisses, por causa de sua grande prudência, de sua *phrónesis* [1124]. Como o herói da *Odisséia*, Temístocles era sempre "tal qual as circunstâncias o exigiam" [1125]; na assembléia e nos conselhos, ele era o orador que sabia melhor que ninguém adaptar-se ao tempo, ao lugar, a seus interlocutores e responder em toda ocasião da melhor maneira[1126]. Mas a estas qualidades, Temístocles juntava um faro político excepcional: "Ele sobressaía-se ao dar, sobre os problemas imediatos, a melhor opinião, graças à reflexão mais breve e, relativamente ao futuro, sabia conceber a idéia mais justa sobre as perspectivas mais longínquas. Se um assunto estivesse em suas mãos, sabia também expô-lo; se não tivesse experiência, não trazia por isso um julgamento menos válido; enfim, se as vantagens e os inconvenientes ainda estivessem dissimulados no invisível, sabia prevê-los da melhor forma. Em resumo, pelos recursos de sua natureza e o pouco de esforço de que tinha necessidade, este homem foi sem igual para improvisar o que era necessário" [1127]. Agilidade de espírito, segurança no golpe de vista, inteligência imediata de uma nova situação: são as virtudes canônicas do prudente, mas reunidas em um homem que, aos olhos de Tucídides, dominava seus contemporâneos por sua clarividência política. Formar a mais justa idéia sobre as perspectivas mais longínquas significa, nos discursos do autor da *Guerra do Peloponeso*, ser "aquele que conjectura melhor", *áristos eikastés*[1128]. O conhecimento conjectural, designado aqui por *eikázein*, procede pelo desvio de uma comparação que permite apreender um acontecimento desconhecido com auxílio de uma semelhança com um acontecimento familiar. Para Aristóteles,

[1122] Heródoto, VIII, 57-58. Cf. R. Lattimore, "The Wise Adviser in Herototus", *Classical Philology* 34, 1939, p. 24-35.
[1123] Ésquilo, *Persas*, 361-362.
[1124] Plutarco, *De Herodoti Malignitate*, 869 g. Os espartanos admiravam em Temístocles a *sophíe* e a *dexiótes*.
[1125] Sófocles, *Filoctetes*, 1049.
[1126] Cf. Diógenes Laércio, II, 66.
[1127] Tucídides, I, 138, 3.
[1128] Cf. A. Rivier, *Um emploi archaïque de l'analogie chez Héraclite et Thucydide*, Lausanne, 1952, p. 41 sq.

entre o Ser e o conhecer. Sobre este ponto, a posição de Platão é capital. Sem nenhuma ambigüidade, ele condena os saberes e as técnicas que procedem da inteligência estocástica. No *Górgias*, a retórica, reconhecida culpada de dever seus sucessos à intuição e ao golpe de vista, vê-se condenada a não ser nem arte, nem um conhecimento racional[1133]. Mais cortante, o *Filebo* distingue entre as produções humanas as que dependem de um saber incerto e as que saem à exatidão: de um lado, as artes estocásticas, de outro, as produções que são objeto de cálculo (*arithmós*), de medida (*métron*) e de peso (*stathmós* [1134]). Só o que é mensurável pode fazer parte da ciência exata, da *epistéme*, e pertencer ao domínio da verdade. Se Platão faz uma exceção para a arte de construir, sem dúvida, por causa de seus instrumentos prestigiosos: a regra (*kanón*), o torno (*tórnos*), o compasso (*diabétes*) e o cordel (*státhme* [1135]), ele elimina brutalmente a medicina, a estratégia, a náutica, sem falar da retórica e das habilidades dos sofistas. A *sophía* torna-se a sabedoria contemplativa, ela deixa de ser o saber de um hábil artesão no sentido tradicional desde a epopéia homérica, onde *sophía* se aplicava a um saber organizado com suas regras e seus procedimentos transmitidos de uma geração a outra nas associações de ofícios, como os ferreiros e os carpinteiros[1136]. Todos esses saberes o filósofo da República condena e rejeita-os, reunindo, num mesmo ato de exclusão, o artesão que só tem a prática manual e aquele que conhece as regras de sua arte, o homem que a *Antiga Medicina* chama o *"tekhnítes"* [1137].

Se Platão toma tanto cuidado em detalhar os componentes da *métis*, é para expor melhor as razões que o obrigam a condenar esta forma de inteligência. Ele deve denunciar longamente a miséria, a impotência e, sobretudo, os prejuízos dos procedimentos oblíquos, dos encaminhamentos desviados e das artimanhas da aproximação. É em nome de uma só e mesma Verdade, afirmada pela Filosofia, que as diversas modalidades da inteligência prática se encontram

[1133] 464 a. Para uma análise de conjunto dos problemas da técnica em Platão, cf. G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Torino, 1971.

[1134] 55 sq; cf. as observações de A. J. Festugière, *Hippocrate. L'Ancienne Médicine*, Paris, 1948, p. 41-43.

[1135] 56 b-c.

[1136] *Il.*, XV, 409-411; Arquíloco, fr, 44 Diehl. Cf. J. Bollack, in *Revue des Études Grecques*, 1968, p. 550-554.

[1137] *Antiga Medicina*, 4.

ser questionada e tanto mais profundamente que os modelos fundamentais da *métis*, na textura mesma de sua semântica, constituem-se num domínio, onde a inteligência dos homens interfere constantemente com a dos animais terrestres e aquáticos, confrontados nas atividades da caça e da pesca. Sejam quais forem os perigos, resta que, para o pensamento aristotélico, pode haver um conhecimento que trata do inexato, mesmo se, conformando-se a seu objeto, este saber não pode ser mais inexato[1144]. Pois, considerando que as realidades da ciência são necessariamente e eternamente o que elas são[1145], nenhuma inteligência de caráter prático pode ambicionar atingir um conhecimento estável: não há ciência possível do que é da ordem do não limitado. De certa forma e com todas as reservas que acabamos de indicar, a filosofia aristotélica reabilita o saber conjectural e a inteligência que procede por desvios.

Mas os problemas que este debate acerca da *métis* coloca para a história da inteligência não se deixam fechar nos limites de uma discussão entre dois filósofos do século IV grego. As opções que foram feitas pesaram tão fortemente sobre o curso do pensamento ocidental que elas orientaram, na época moderna ainda, a tradição histórica e filosófica numa via, em muitos aspectos, estreita. Se, no discurso erudito, mantido pelos que se proclamavam seus herdeiros, o silêncio continuou a fazer-se, por tanto tempo, em torno da inteligência astuciosa, seria por duas razões: de início, sem dúvida, porque, na perspectiva cristã, o fosso separando os homens das bestas podia aprofundar-se ainda mais e a razão humana aparecer mais nitidamente ainda que para os antigos separada das aptidões animais; mas não é também e sobretudo o sinal de que a Verdade platônica, que relega à sombra todo um plano de inteligência com suas maneiras próprias de compreender, nunca realmente deixou de freqüentar o pensamento metafísico do Ocidente?

certa forma de inteligência? É uma questão aberta e largamente debatida nas escolas filosóficas entre estóicos, epicuristas e representantes da Academia. O *Tratado da Abstinência* de Porfírio se faz eco destas disputas no livro III, considerando a importância da questão: uma certa maneira de se comportar em relação ao mundo animal.

[1144] P. Aubenque, "Science, culture e dialectique chez Aristote" em *Actes du Congrès de l'Association Guillaume Budé* (Lyon, 8-13 sept. 1958), Paris, 1960, p. 145.

[1145] *Ética a Nicômaco*, VI, 3, 1139 b 22-24.

Nota:

Para a comodidade do leitor é preciso lembrar que estas pesquisas sobre a categoria grega da *métis*, se elas foram sempre feitas em estreita colaboração pelos autores deste volume, foram algumas vezes objeto de uma primeira publicação, assegurada por apenas um deles, em diferentes revistas eruditas e especializadas. Também não pareceu inútil organizar uma lista delas segundo a ordem cronológica.

M. Detienne, "A prudência de Atena", *La Parola del Passato*, 1965, p. 443-450.

J.-P. Vernant e M. Detienne, "A *métis* de Antíloco", *Revue des Études Grecques* 80, 1967, p. 68-83.

M. Detienne e J.-P. Vernant, "A *métis* da raposa e do polvo", *Revue des Études Grecques* 82, 1969, p. 291-317.

J.-P. Vernant, "Tétis e o poema cosmogônico de Álcman", in *Hommages à Marie Delcourt*, Collection Latomus, t. 114, Bruxelas, 1970, p. 38-69.

M. Detienne, "A foca, o caranguejo e o ferreiro", in *Hommages à Marie Delcourt*, Collection Latomus, t. 114, Bruxelas, 1970, p. 219-233.

M. Detienne, "O navio de Atena", *Revue de l'Histoire des Religions*, 1970, 4, p. 133-177.

J.-P. Vernant, "Métis e os mitos de soberania", *Revue de l'Histoire des Religions*, 1971, 3, p. 29-76.

M. Detienne, "Athena and the Mastery of the Horse", *History of Religion*, 1971, p. 161-184.

J.-P. Vernant, "A união com a Métis e a realeza do céu", in *Mélanges H. Ch. Puech*, Paris 1974.

M. Detienne, "O liame e o círculo", *Journal of Symbolic Anthropology* 5, 1974.

Estes estudos, que tinham sido concebidos como capítulos de um volume único, foram, em vista desta publicação, remanejados, completados e aumentados com desenvolvimentos inéditos.

ÍNDICE REMISSIVO

Acusilau: 149
Adrasto: 184-185
Afrodite: 68; 252-255; 263
Agatárquides: 231; 234
agricultura: 160-161
agón: 21
aiolóboulos: 40
aiolómetis: 25-26; 58; 187
aiólos: 26-27; 31, 40
Aisa: 98, n. 362; 135
aíthyia: cf. a gralha marinha
Akmôn: 129; 143
Alceu: 41; 93, n. 348; 202, n. 752
Álcman: 98, n. 362; 127-130; 133-134; 137; 139-140; 149; 151; 155; 199-200; 256; 280
Alcméon de Crotona: 281
amphigyéeis: 53; 242; 271
Anaxágoras: 126
Anaximandro:136
Anceu: 223-227
Anderson, J. K.: 179, n.662
André, J.: 192, n. 702; 192, n.703
anfíbios: 152, n. 553; 231-239
Ankhinoé:129, n.445; 278-279
ankhínoia: 129, n.445; 268; 278-279
ankylométes: 18 n.5; 39; 53; 58; 64
Anti, C.: 195, n. 715
Antíloco: 17-23; 28-30
Antímaco: 184
apáte: 33-34; ; 59; 66; 114; 116
Apatúrias: 248
apeírones: 254-255; 261-265; 270
Aphetaís: 207
Apolo: 250-251; 257-258; 271-272
Apolo *Aiglétes*: 148
Apolodoro: 28; 61; 67; 67, n.254; 69; 72-73; 79; 84; 89; 102; 109-111; 113; 114-115
Apolônio: 93 n. 348; 139; 146-148; 150; 195-198; 213
aporía: 25; 103; 133; 155; 199
Arato: 136-137; 144; 193
Ares: 106 n. 386; 252-253
Argonautas: 138-139; 148; 195-198; 211; 224-226; 257
Aríon: 22; 184-185; 187 n. 692
Aristófane: 26; 37; 52 n.203; 75-76, n. 278; 133-134; 154
Aristóteles: 12; 33, n. 78; 36; 42, n.144; 50; 53; 83, n. 305; 136, n.480; 151-152; 154; 201; 231-232; 233-234; 236-238; 240; 256-257; 260; 277-280; 283-284; 287
[Aristóteles]: 53
armadilha: 31-32; 36; 269; cf. *dólos*
armas:161-166; cf. guerra; metalurgia
Artemidoro : 193
artesão: cf. *bánausos*; madeira (trabalho na); *kheirônax*; metalurgia; vasilhames; *tekhnítes* ; cesteiro
artimanha cf. *dólos; sophismas*
Astraîos: 144
astronomia: 223; 256
Atena:100-101; 101, n. 367; 159-228; 247-248

Atena *Aíthyia*:192-198; 213
Atena *Amboulía*: 207, n. 780
Atena *Anemôtis* :219, n. 842
Atena *Boarmía*: :161, n. 570
Atena *Boúdeia*:161, n. 570
Atena *Damásippos*: 175, n. 644
Atena *Ergáne*: 165 n. 597
Atena *Glaukôpis*: 164-166
Atena *Hippía*: 167-189; 211
Atena *Khalinîtis*: 167; 178-180; 188, n. 694; 211
Atena *Khalkíoikos*:162
Atena *Keleútheia*: 204-208
Atena *Lindía*: 223
Atena *Oxyderkés*:164, n. 588; 166
Atena *Sálpinx*:164, n. 588
Atena *Souniás*: 222
Ateneu: 53; 88-89; 136-137; 154-155
Atlas: 137
Aubenque, P.: 273, n.1067; 279, n.1091; 283, n.1119; 287, n. 1138, 1139 e 1140; 288, n. 1144

Baquíadas: 179
bánausos:176, n. 651
Barner, W.: 202, n. 752
Barnett, R.D.:197, n. 728
Barret, W.S.: 128, n. 437
Basílai:73, n. 276
Báskanos: cf. olho (mau-olhado)
Bayet, J.: 174, n. 637
Bechtel, F.:154, n. 558
Belerofonte: 167-168; 169-170; 174; 177-178; 189
Benveniste, E.: 26; 142; 180, n.670; 181, n.672; 198, n.730; 259
Bérard, V.: 218, n. 836; 231, n. 896; 234, n. 907 e 911
Bergk: 101, n. 368
Bíe: 20; 58,n.208; 60; 84; 95
Bilinski, B.: 252, n 969
Björck, G. : 255, n.982; 259, n. 992
Blanché, R. : 278, n. 1083
Blasquez, J. M. : 170, n. 616
Blinkenberg, C. : 223, n. 862
Blümner, H. : 47, n. 171; 216, n. 822
Böhme, 51, n. 195
Bollack, J. : 83, n.305; 283, n. 1120; 286, n. 1136
bóthroi: 145
Bourgery, L. :282, n. 1109 e 1111
Bourguin, E. J. : 32, n. 76
Bowra, C. M. : 41, n.138; 128, n. 437; 130
Bréal, M. :255, n. 982
Brelich, A.: 89, n. 333
Briareu :107; 110
Brommer, F.: 162, n. 574
bronze: 81; 128; 159-165
Bucholz, E.: 142
Bufônias: 159
Burkert, W.: 121; 129, n. 443
Buschor, E.: 242, n. 944
Buse, H.: 73

caça: 34-38; 47; 49-52; 113; 217; 271-272; 276-277; 280
caçador: cf. caça
Cabiro:129, n. 445; 239; 279
Cabiros: 129, n. 445; 239; 243; 279
cadeias: cf. liame
Cadmo: 112
Cahen, E.: 205, n. 771
Callimaque: 205, n. 771
Cambiano, G.: 286, n. 1133
Cantos Cíprios: 151; 214
caos: 62; 77
Caquot, A: 243, n. 945

caranguejo: 239-244; 274
carpinteiro: cf. madeira (trabalho na)
carro: 180-183; 185-189; 213
Casson, L.: 215, n. 817 e 819
castigo: 90-91
cavaleiros: 178-180
cavalo: 167-189; 210-211
cavalos, atrelagem de: 182-183
Célmis: 186
Cem-braços: 63; 64, n. 238; 66; 70-78; 80; 82-91; 95-96; 115
cercamento: 104; cf. *kúkloi*
cesteiro 269; 272
Chamoux, F.: 209
Chantraine, P.: 19, n.13; 26, n. 53; 30, n. 69; 165, n. 597; 171, n. 621 e 628; 175, n.647; 212, n. 803
Chapot, V.: 214, n. 812
Charbonneaux, J.:132, n. 460
Chatelet, F.: 285, n.1132
Ciclopes: 63; 70-81; 83, n. 305; 85-90; 94-96; 248
Ciranidas: 231; 234-236
círculo 48; 52-53; 265-269; 275
Cleobulina: 274
Clitemnestra: 264
cocheiro 19-22; 172-189
Collignon, M.: 210, n. 793
Cook, A. B.: 100, n. 364 e 365; 101, n. 366; 117, n. 419; 131; 201, n.745 e 747; 227, n. 886; 233, n.905; 240, n. 926
cordel: 215-216
coroa: 88-89
corrida: 204-209
coruja: 165
Courbin P.: 180-181, n. 670
Crates: 137
Crisipo: 101
Crono: 58-96; 106-107; 131
curva: 153; 238

Daídala: 129; 249; 269
Danof, M.: 201, n. 748
David, M.: 197, n. 728
Davies, I.: 265, n.1033
Dédalo: 9
Defradas, J.: 274, n. 1077
Degrassi, N.: 188, n. 694
Delatte, A.: 161, n. 569
de la Ville de Mirmont, H.: 223, n. 864
Delcourt, M.: 96, n. 357; 129, n. 444 e 445; 240, n. 926; 241, n.934; 242, n.943; 243, n. 946 e; 252, n. 965; 269, n.; 1053
Delebecque, E.: 180, n. 666; 181, n. 671; 269, n. 1050
Delorme, J.: 207, n. 779
Deméter: 160-161
Deméter *Erinýs*: 170; 184
demiurgo cf. artesão
de Ridder, A.: 208, n. 785
de Romilly, J.: 285, n. 1132
Deroy, L.: 242
de Saint Denis, E.: 42, n. 144
Deubner, L.: 221, n. 852
Diano, C.: 9, n. 2
Dickins, G.: 162, n. 575
Diehl: 274, n.1076
Diékplous: 267; 279
Dietrich, B. C.:170, n. 614; 184, n. 677
Diller, H.: 281, n. 1101
Diodoro: 90; 136; 231
Diógenes: 126
Diomedes:173-174
Dioniso: 123-124
Dióscuros: 225-227
Dióscuros *Amboúlioi*: 207, n 780

Dióscuros *aphetérioi*: 207
divindades :97 sq; 132; 138-140; 256
dokeúei: 21; 31; 36; 65
dólos:18, n.5; 23; 25, 29; 30-33; 37; 39-40; 50-51; 58, n. 208; 61; 65; 113; 116
Dorsingfang-Smetz, A.: 266, n. 1037
Drachmann, A. G.:161, n. 569
du Mesnil du Buisson, R.: 243, n. 945
Dumézil, G.: 76-77, n. 278; 159; 167
Dümmler: 164, n. 591; 219, n. 841
Dumortier, J.: 47, n.172; 264, n. 1025

Egipã: 111
Ehrenberg, V: 200, n. 741
Eitrem, S.: 173, n. 635
Eliano: 42; 232; 234; 235
Élio Aristides: 210 n. 794
Empédocles: 83, n. 305
enigmas: 48; 273-275
Enki-Ea:14
Éolo: 147
Eós:144
Epicarmo: 89
Epimenides: 83-109
Epimeteu: 25
Epistéme: 286
Epistréphein: 41, cf. reviravolta
Erecteu: 187
Erínias: 65; 68; 93, n. 348
eroidiós: 196
Eros: 133-135; 263
Escólio de Apolônio de Rodes: 93, n. 348; 100
Escólio de Aristófanes: 47-48
Escólio de Hesíodo: 100; 102
Escólio da Ilíada:100; 130
Escólio de Lícofron: 93, n. 348; 130; 213
Escólio de Píndaro 42, n. 141
Esfinge: 272-274
Ésquilo: 51; 58-61; 76; 79-80; 82; 84; 87; 88; 90-91; 95; 108; 111; 136; 140; 142; 177; 215; 260; 264-265; 284
Esopo: 26
Estige: 115; 145, n. 522
estocástica: 285-286
Estrabão: 231
Etymologicum Magnum: 185
Eurínome:130
Eurípides: 51; 139; 149-151; 173-174; 285
Eustácio: 27; 45; 47, n. 177; 252, n. 969
Eustokhía: 279-285

Fairbanks, A: 208, n. 787
Farnell, L. R.: 205, n. 769
Faure, P.: 273, n. 1072
Feácia: 218-220
Ferécides de Siro: 126, n. 433; 130; 144-145
ferreiro cf. metalurgia
Fest 281-282, n.; 286-287, n
Festugière, A. J.: 248-251; cf. metalurgia; vasilhame
Filóstrato: 150
Fittschen, K.: 162, n. 574
foca: 104, n. 374; 152, n. 553; 230-239; 242-244
Fórmion: 266-267
fúlica cf. *eroidiós*
Fraenkel, H.: 46, n. 168; 98, n. 362; 128, n.437; 134, n. 471
Frazer, J. G.: 174, n. 637
freio: 174-182
Frontis: 221-222
Frisk, H.: 205, n. 770
Furtwängler, A.: 210, n. 793

Gaia: 62-74; 76-77; 77, n. 280; 81-82; 107; 111-112; 114-115
Gardiner, E.: 205, n. 771
Gardiner, J.: 210, n. 795
Garlan, Y.: 266, n. 1044
Garzya, A.: 128, n. 437; 133, n. 463
Gauthier, R. A.: 279, n. 1091; 287, n. 1138
Geagan, H. A.:188, n. 694
Gentili, B.: 254, n. 981; 263, n. 1016
Geopônicas: 236
Gernet, L. 90-91; 92, n. 346; 174, n. 639
Gigantes:114-115
Glauco: 173
Goettling: 100, n. 364
Goossens, R.: 235, n. 913
Gorgô: 170
Górgona:164-166; 170-171
Gottschalk, H. B.: 255, n. 982
Goube, H.: 19, n.13; 30, n. 69
gralha marinha: 191-198
Gruppe, O.: 174, n. 637; 205, n. 769; 219, n. 841
Guarducci, M.: 201, n. 744
guerra: 162-166
guerra naval: 266-268
guerreiro cf. guerra

Hades: 262, n.1013; 263
Halieús: cf. gralha do mar
Hamblenne, P.: 32, n. 75
Harrisson, H.: 149, n. 540
Hayman, H.: 231, n. 896
Hefesto: 77-78; 84; 87-88; 101, n. 366; 129; 129, n. 445; 164; 179; 214; 239-244; 247-249; 252-255; 269-271
Hekatonkheîres: cf. cem-braços
Hera: 109; 225
Hera *lygódesmos*: 89
Héracles: 100-102; 104-105; 114
Heráclides de Milasa: 267-268; 279
Hermes 47; 111-113; 188, n. 694; 207, n. 776; 249-251, 253-254; 270
Hermes *nýkhios*: 44
Hermes *strophaîos*: 47
Heródoto 147, n. 530; 151; 260; 266; 284
[Heródoto]: 176
Herter, H.: 229, n. 891
Hesíodo: 26; 50-51; 57-67; 70-75; 77-78; 81-83; 87; 89; 92; 95-96; 97, n. 358; 99-102; 107-109; 114-115; 121-122; 123; 127-129; 134; 142-144; 145, n. 522 e 523; 161; 261; 263
[Hesíodo]: 21
Hesíquio: 73; 89; 138; 192; 239; 250
Hino Homérico a Afrodite: 213
Hino Homérico a Apolo: 181; 258
Hino Homérico a Hermes: 270
[Hipocrático]: 269; 281-283; 286-287
Hipômenes: 173
Híppios, cf. cavaleiros
Homero: 18; 25; 30; 49-50; 54; 57; 58, n. 208; 75, n. 278; 76, n. 278; 77-78; 79; 113; 122; 128; 130; 146; 147, n. 530; 255; 277
Hôrai: 98
Hornell, J.:197, n. 728
Hyphaínein:18, n. 5 e 6
Hýpnos:105-107

Íbico: 76, n. 278; 263
Idotéia:103-105
Illuyanka: 112-113
Íon de Quios: 51
Íris: 188, n. 694

Jamblique: 27, n. 62
Janni, P.: 200, n. 740
Jeanmarie, H.: 17; 19, n. 11; 166, n. 602; 168, n. 605; 170, n. 618; 171; 273, n. 1072
Jebb: 175, n. 646
Jessen: 165, n. 597; 254, n. 978
Johansen, K. F.: 172, n. 630
Jolif, J. Y.: 279, n. 1091
Jouan, F.: 151, n. 548

Kahn, H.: 256
kairós: 22-23; 31; 176, n. 651; 185; 200, n. 200
Kairos: 185
Kairós: 22-23; 199-202; 209, n. 789
Kampe:89-90; 110
Kanopos: 222
Kapsomenos, G.: 121, n. 421
katoulás:139; 147; 226
Kauer, S.: 162, n. 573
Keller, O.: 192, n. 701; 231, n. 896
Kérdos: 18, n. 5; 19; 24; 31; 154;162, n. 571; 206
Kérényi, C.:130, n. 449
Keres 68, n. 257
Kerferd, G. B.: 283, n. 1120
Kern, O.: 121
Keydell, R.: 32, n. 75
kheirônax: 176, n 651
Kiock, A.: 195, n. 715
Kirk, G. S.: 130, n 451
Kirsten, E.: 221, n. 852
Koppers, W.: 180, n. 668
Kraiker, W.: 221, n. 852
Krappe, A. H.: 197, n. 728
Krâtos: 20; 58, n. 208; 60; 84; 95
Krause, W.: 255, n. 982
Krischan, J.: 175, n. 649
Kucharski, P.:200, n.743; 282, n. 1109
krýptein: 18, n.5; 62, n. 230; 154
kyáneai: 146; 193-194
kykloûn: 35; 49; 265

Lacroix, L.: 165, n. 597
Lasserre, F.: 263, n. 1016
Lattimore, R.: 284, n. 1122
Legras, L.: 184, n. 679
Lejeune, M.: 26, n. 53
lenhador: cf. madeira (trabalho na)
Lesky, A.: 142
Leucótea: 194-196
liame: 46; 48-49; 52; 74; 77-92; 96; 102-103; 106-107; 117; 125-126; 131; 140-141; 252-255; 258-268; 272; 275; 277
Lícofron: 93, n. 348
Lido: 93, n. 348
Lindsay, J.: 150, n 543; 199, n. 736; 233, n. 905
Lloyd-Jones, H.:130
Lobel, E.: 127
Lula: 152, n. 550 e 553; 155, n. 564
Luyster, R.: 159, n. 565

madeira (trabalho na). 212-217; 276-277
Maffre, J. J.: 209, n. 788
Mair, W.: 32, n. 75; 33, n. 80 e 81; 39, n. 119
Martin, R.: 162, n. 577
Mátron: 155
Mazon, P.: 22; 65, n. 247; 82; 97, n. 358; 161, n. 570
Medeia: 169; 174
Médesthai: 209; 217
médico cf. remédio
Meillier, C.: 165, n. 597
Meirat, J.: 231, n. 896

mekhané: 18, n.5; 32; 46; 47-49; 81; 133
Melisso de Tebas: 42
Menelau: 102; 103-105; 140-141
Menódoto de Samos: 88
Merkelbach, R.: 121, n. 421; 126
metalurgia: 129-130; 147, n. 530; 155; 175; 229-244; 248-249; 277; 279
Metamorfose 27-29; 76, n. 278; 100-105; 125; 131-132; 140; 148-149; 152, n. 553; 238; 282. cf. polimorfismo
Métis: 17; 18-20; 27-29; 57-95; 97-103; 105; 114; 116; 121-135; 149; 161-162; 163-166; 274-278
Métis-Phánes cf. *Phánes-Métis*
Mette, H. J.: 26, n. 44; 27, n. 56
Metzger, H.: 48, n.187; 129, n. 443; 188, n. 694
Meyer, A.: 73
Mírmix: 160
Mnaseas de Patara:186
Moîra: 126-127
Moirai: 98; 99, n. 362; 111; 114; 116; 125
Moiras cf. *moirai*
Moiro de Bizâncio: 137
molusco: 44; 46-47; 152-154
Moreux, B.: 144, n. 520; 146, n. 524; 150, n. 542 e 543
Morrison, J. S.: 283, n. 1120
Mühlenstein, H.: 26, n. 53
Mythographi Vaticani : 130

navegação:136-140; 189, n. 697; 191-228; 256-257, sq.; 277; 281
Nêmesis: 68, n. 261
Nereidas:150-151
Nereu: 28; 102; 104-105; 130-131; 134; 149
Nestlé, W.: 283, n. 1120
Nestor: 18-19; 21
Nilsson, M. P.: 192, n. 699; 219, n. 841
Ninck: 132, n. 460
Noble, J. V.: 176, n. 652
noite: 63; 68, n. 257; 77; 81-82
Nono: 90; 108-109; 111; 187

Oceano 72; 76; 136-137
Ofioneu:130
Ohlert, K.: 273, n. 1068; 274, n. 1077
oleiro: cf. cerâmica
olhar: 83, n. 305
olho, (mau-olhado): 166; 172-173; 176, n. 651; 230, n. 894; 233-234; 236; 239; 243, n. 945
oliveira: 188, n. 694
Onians, R. B.: 79, n. 292; 87, n. 324; 255, n. 982
Onquesto, (ritual de): 181-183; 186
Opiano: 18; 32, n. 75; 32-40; 43; 47; 49-50; 53; 57; 112-113; 151; 152, n. 550; 154-155; 266; 277
oráculos 97 sq
Orfeu:139; 147
[Orfeu]: 106-107; 111; 121; 124; 131; 133-134; 136; 140; 149-150; 196; 261
Orlandos , A. K.: 214, n. 814
Osthoff: 174, n. 639
Otto, W. F.: 165, n. 597

Page, D. L.: 40, n. 130; 128, n. 437; 129, n. 441; 135, n. 471
Pagliara, C.: 280, n. 1096
Pã: 112-113
Paley, F. A.: 100, n. 364
Pandíon: 192
Pandora: 88; 263
panoûrgos: 27; 41; 151; 250; 287
panteão: 247 sq.; 251 sq
pantoíe: 18, n. 8; 18; 25; 31; 249

Parain, C.: 266, n. 1039
Parmênides: 135
Parmentier, L.: 26
parteira: cf. medicina
Pausânias: 66; 73, n. 276; 145, n. 522; 167; 172; 191-192; 204; 207; 222; 250; 219, n. 842; 220; 247-248
Pavese, C. O.: 128, n. 437; 133, n. 463; 135, n. 471
Pédech, P.: 279, n. 1090
Pégaso: 167; 168-170; 174; 177-178; 189
peîrar: 255-263
peixe: 32-39
Peletrônio: 175
Peleu: 102; 103-104; 130; 150
penía: 133-134
perì apíston: 138
Periclímeno: 101
períplous: 266
Pernice, E.: 172, n. 630; 176, n. 651
pesca: 32-39; 47-52; 113; 217; 265-266; 276-277
Pestalozza, U.: 160; 161, n. 570
Pfeiffer, R.: 263, n. 1019
Phánes-Métis: 121-127; 134
phármakon 18, n. 5; 67 n. 254; 69, n 264; 100, n. 364; 111; 114-115; 117; 155; 168; 169; 174
phrázesthai: 18, n. 5
phronéon: 29
phrónesis: 126-127; 161, n. 570; 209; 213; 283, n. 1119; 284; 287
Picard, C.: 172, n. 630; 208; 221-222
piloto cf. navegação
Píndaro: 22; 27; 41-42; 46; 51; 79; 80, n. 295; 84; 90; 133; 137; 167-168; 174-175; 177-179; 200; 202; 283
Pisani, V.: 205, n. 770
Pítaco: 41
planktaí: 146; 147, n. 530; 150-151
Platão: 12; 26; 34; 38; 50-51; 75, n. 278; 91; 98, n. 362; 124; 133; 133, n. 463; 134-135; 145, n. 522; 199, n. 738; 203; 274; 277-280; 283; 286-287
Plêiades: 136-137
Plínio o Velho: 235; 237; 270, n. 1054
Plutarco: 33, n. 79; 38; 42; 43, n. 153; 44-46; 46, n. 170; 53; 107; 133; 145, n. 522; 151-152; 154; 227; 232; 236; 249; 273-274
poikilóboulos: 25, n. 38; 26-27; 58
poikilómetis: 25
poikílos: 25-27; 31; 40; 47; 58; 272-273; 281
Polimorfismo: 39-40; 46; 48; 50; 108; 152; 153; 198; 249; 270; 282; cf. metamorfose
política: 45; 276-277; 280-281; 283-285; 287
Pólux: 34, n. 86; 36; 280
polvo: 33-35; 37-39; 43-47; 48-50; 152
Polybe: 279, n. 1090
polymékhanos: 25; 37
polýmetis: 18, n. 5; 25; 37; 162
polypaípalos: 37
polýplokos: 43; 45
polýtropos: 37; 45-46
Pombas: 137
Pompaîos: 200-201
póntos: 142-143; 146; 199-200; 203
Póntos: 68; 142-143; 145; 148; 198-199; 201-202
Póntos Áxeinos: 201; 211
Póntos Eúxeinos: 201
Popp, H.: 207, n. 781
Porfírio: 254; 288, n. 1143
póros: 25; 29; 44; 103; 133-155; 199-200; 258; 259-260

Póros: 99, n.; 128; 133-142; 149; 155; 198-199; 256; 280
Posídon: 75, n. 278; 79-80; 167-189; 191; 194; 210-213
Posídon Damaîos: 189
Posídon Damásippos: 175, n. 644
Posídon Híppios: 167-189; 211; 217-228
Pötscher, W.: 159, n. 565
Prometeu: 25; 58-61; 68; 76-77; 77, n. 280; 78-95; 116
prométheia: 24; 200
prónoia cf. *prométheia*
Proteu: 28; 102; 103-105; 130-132; 152, n. 553
Protógonos: 121
prudência cf. *phrónesis*
Psamatéia 152, n. 553
Pugliese-Carratelli, G.: 201, n. 744
pyrpalámes: 250

Radermacher, L.: 47, n. 174; 249, n. 951
rã do mar: 32-33
raio: 80; 108
raposa: 39-43; 48-50; 51
Raven, J. E.: 130, n. 451
Rayet, O.: 210, n. 793
Rea: 65-69; 83; 131
rede 35; 48-49; 51-52; 263-266; 268-270; 272-273
Rehm: 222, n. 861
reinado: 60-117
relâmpago: 77-87; 95-96; 108-113
remédio 277; 278-280; 281-284
revirada: 39; 42-43; 46-47; 48; 50; cf. *stréphein*
Rhode,P.: 266, n. 1038
Richmond, J.: 39, n. 124
Rivier, A.: 284, n. 1128; 285, n. 1132
Robert, L.: 171, n. 623; 171, n. 628; 259, n. 995
Rochas Ciâneas cf. *Kyáneai*
Rochas Errantes: 146; 147, n. 530; 196-197; 258
Roeder: 222, n. 861
Roux, G.: 181, n. 672; 182; 183, n. 675; 197, n. 727
Rudhardt, J.: 116, n. 416

sacrifício: 116; 145, n. 522; 148-149; 189; 207, n. 781; 211-212; 227
Safo: 24
Schachermeyer, F.: 170; 180, n. 668; 189, n. 695; 210, n. 791; 217, n. 831
Schrekenberg, H.: 262, n. 1013
Schuhl, P. M.: 52, n. 204
Schwabl, H.: 128, n. 437
Schwartz, J.: 100, n. 365; 169, n. 608
Séchan, L.: 178, n. 659
Seleuco de Tarso 36
Seligman, P.: 255, n. 982
Sépias: 151, n. 548; 151
Sérvio: 160-161
Seth: 109
Severyns, A.: 151, n. 548; 164, n. 591; 169, n. 608; 222, n. 858
Simônides: 137
Siret, L.: 152
Sísifo: 169
Siska, H.: 204, n. 767
Skótos: 128
Smetz, G.: 266, n. 1037
Snell, B.: 57, n. 207; 263, n. 1019
Sócrates: 253, n. 976; 264, n. 1020; 273
sofista: 45; 47-48; 277; 283-284
Sófocles: 51; 202
sophía: 286
sóphisma: 33; 44; 152; 169

Suda: 138
Súnion: 222
Stadler: 173, n. 636
Stanford, W. B.: 45, n. 164
Steier: 192, n. 701; 193, n. 704
Stiglitz, R.: 170, n. 614
stokházesthai: 37; 279-283
stréphein: 47; 272
Strohm, H.: 199, n. 737
Suetônio: 229; 235; 250

Taillardat, J.: 37, n. 108; 40, n. 128; 49, n. 192; 52, n. 203; 154; 154, n. 558 e 560; 175, n. 643; 215, n. 817; 229, n. 892; 230, n. 893; 265, n. 1036; 266, n. 1044; 268, n. 1047 e 1048; 278, n. 1086
talião (lei do) : 65; 67; 69
Taráxippos: 172-173; 183
Tártaro: 80-85; 106-107; 142-145; 145, n. 522; 261-263
tecelagem: 125; 165, n. 597; 219; 269; 277
tektaínesthai: 217
tékhne: 18, n. 5; 25; 32; 33; 59; 65; 104; 140-141; 200, n. 742; 252; 270
tekhnítes: 140; 286; cf. artesão
tékmar cf. *tékmor*
tékmor: 133-134; 137-141; 143-144; 256-257
Tékmor: 128; 133; 137-143; 149; 155; 256; 280
Tektôn: 214
Telquines: 129; 166; 229-230; 235; 238-239; 243
Têmis: 67; 76; 97-99
Temístocles: 283-285
Teócrito: 148
Tétis: 97; 130-131; 150-151
Tétis: 59-61; 77; 101-102; 103-104; 127-155; 164; 228, n. 890; 269, n. 1052
Tétis *kyanéa*: 150
teuthís cf. lula; molusco
Thévenot: 234
Thompson, D' A.W.: 192, n. 701; 193, n. 703; 196, n. 721
Tifeu: cf. Tífon
Tífis: 195; 213; 223-227
Tífon: 43; 78-79; 82-84; 107-117; 144; 145, n. 522; 147
Tirteu: 75, n. 278
tísis cf. talião (lei do)
Titãs: 57-86; 124
torpedo: 33
trançado: 47; 52
Treu, M.: 128, n. 437
trickster 14; 111, n. 406
tridente: 79
Tríton: 267
trombeta: 164, n. 588
trovão: 78-80
Tucídides: 24; 284-285
Týkhe: 199-202
Tzetzes: 70; 77, n. 282; 161, n 570; 172, n. 632

Ulisses: 30; 45; 58, n. 208; 205-207; 215-218
Ullikumi: 108-109
Untersteiner, M.: 135, n. 472
Urano: 62-74; 93, n.348; 94; 129
Usener, H.: 57, n. 207; 169, n. 610; 197, n. 728

Valério Flaco: 146-147; 211
Van Groningen, A. B.: 216, n. 825

Van Nes, D.: 175, n. 642; 203, n.759; 264, n. 264
vasilhames: 176
Ventos: 109-110; 143-145
Verdenius, J.; 198, n. 732
Vermeule, E.: 48, n. 187; 265, n. 1033
Vian, F.: 43, n.149; 107, n. 390; 108, n. 391; 113, n. 408; 145, n. 522; 163, n. 579; 164, n. 591; 178, n.659
Vidal-Naquet, P.: 51, n. 200; 265, n. 1033; 266, n. 1039
Vigneron, P.: 179, n. 662
Vos, H.: 242

Wachsmuth, D.: 195, n.716; 197, n. 728; 199, n. 734; 201, n. 748
Walcot, P.: 81, n. 298; 107, n. 390; 113, n. 408; 162, n. 574
Waser: 212, n. 805
Waszinnk, H.: 107, n. 387
Weicker: 173, n. 634
Weil , R.: 52, n. 204
West, M. L.: 59, n.213; 62, n. 230; 65,n. 247; 68, n. 257; 70, n. 265; 73, n. 275; 73; 75, n. 278; 77, n. 282; 79, n. 289; 82, n.300; 91, n. 341; 108, n. 396; 128-129; 133; 135, n. 471; 138, n. 482; 140, n. 492
Wide, S.: 205, n. 769
Wiesner, J.: 179, n. 662; 180, n. 669; 184, n. 681
Wilamowitz, U. Von: 17; 178; 263, n. 1016; 274, n. 1077
Will, Ed.: 41, n. 136 e 137; 167, n. 603; 170, n. 613 e 615; 172, n. 630; 173, n. 633; 179, n. 662; 187, n. 690
Willetts, R. F.: 273, n. 1072

Xenofonte: 170-171

Yalouris, N.: 175, n. 645; 178; 187, n. 690; 217, n. 831; 271, n. 1058

Zeus 20; 28; 57-96; 97-117; 121-127; 134; 137; 161; 164-165; 247; 275-276
Zeus *Amboúlios*: 207, n. 780
Zeus *Oúrios*: 200-202

"O homem que possui a *métis* está sempre prestes a saltar; ele age no tempo de um relâmpago. Isto não quer dizer que ele cede, como fazem comumente os heróis homéricos, a um impulso súbito. Ao contrário, sua *métis* soube pacientemente esperar que se produzisse a ocasião esperada. Mesmo quando ela procede de um impulso brusco, a obra da *métis* situa-se nos antípodas da impulsividade. A *métis* é rápida, pronta como a ocasião que ela deve apreender no vôo, sem deixá-la passar. Mas ela não é nada menos que leve, *leptè*: munida do peso da experiência adquirida, ela é um pensamento denso, espesso, apertado – *pykiné*. Em vez de flutuar lá e cá ao sabor das circunstâncias, ela ancora profundamente o espírito no projeto que ela maquinou antes, graças a sua capacidade de prever, além do presente imediato, um pedaço mais ou menos espesso do futuro."

ISBN 978-85-7876-000-7

9 788578 760007